

Non-egologische Bewußtseinskonzeptionen
in der Phänomenologie

I n a u g u r a l d i s s e r t a t i o n
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie
an der Ludwig-Maximilian-Universität
zu München
■

vorgelegt von

Dieter Zeisler
453 Ibbenbüren ■
Schillerstraße 15

1977
■

Druckerei Dieter Arenz, Bonn-Bad Godesberg

Non-egologische Bewußtseinskonzeptionen
in der Phänomenologie

I n a u g u r a l d i s s e r t a t i o n
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie
an der Ludwig-Maximilian-Universität
zu München

vorgelegt von

Dieter Zeisler
453 Ibbenbüren
Schillerstraße 15

1977

Druckerei Dieter Arenz, Bonn-Bad Godesberg



Referent: Prof. Dr. Waldenfels

Korreferent: Prof. Dr. Eugen Biser

Tag der mündlichen Prüfung: 16. 12. 1977

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Einleitung	I
I. Kapitel	
Die non-egologische Bewußtseinskonzeption beim frühen Husserl	1
§ 1 Der erste Entwurf der Phänomenologie in den "Logischen Untersuchungen" und der "Idee der Phänomenologie"	1
§ 2 Die Bewußtseinskonzeption in den "Logischen Untersuchungen", 1. Auflage	5
§ 3 Die Bewußtseinskonzeption in der "Idee der Phänomenologie"	15
A) Das "Dies-da" als Phänomen	19
B) Die phänomenologische Reduktion	23
C) Intention und Konstitution	27
§ 4 Resümee zum Bewußtseinsbegriff in der Phänomenologie als Wesensschau	30
II. Kapitel	
Die Bewußtseinskonzeption bei Jean-Paul Sartre	35
§ 1 Überblick	35
§ 2 Das Forschungsfeld	38
§ 3 Der phänomenologische Bewußtseinsbegriff	41
A) Akt	41
B) Intention	42
C) Bewußtsein und Erkenntnis	44
D) Das präreflexive Cogito	47
E) Sartres vollständiger phänomenologischer Begriff des Bewußtseins	51
§ 4 Bewußtsein und Transzendenz	53
§ 5 Der ontologische Begriff des Bewußtseins	55
A) Das Für-sich	56
B) Das Sich	60
§ 6 Der umfassende Bewußtseinsbegriff	62

§ 7 Das Ich	65
A) Je und Moi	67
B) Das Ego	68
C) Konsequenzen für das Verhältnis Ich und Bewußtsein	70
§ 8 Die existenzielle Psychoanalyse	72
§ 9 Resümee	75

III. Kapitel

A. Gurwitsch - Die Funktionsweise des Bewußtseins	78
§ 1 Überblick	78
§ 2 Der Bewußtseinsbegriff und die Methode	81
§ 3 Die Wahrnehmung	84
§ 4 Die Einflüsse der Gestalttheorie	86
§ 5 Die noematische Analyse der Wahrnehmung	90
A) Der Wahrnehmungsbereich	91
B) Das Thema	92
C) Das thematische Feld	94
D) Der Rand	97
E) Vorläufige Zusammenfassung	98
F) Die Rolle der Zeit	99
G) Bedingungen der präsentativen Funktion	100
§ 6 Resümee	101

IV. Kapitel

Exkurs zu Merleau-Ponty	103
-------------------------	-----

V. Kapitel

Schlußbetrachtung - Ausblicke	107
§ 1 Der Verlust des Ego	107
§ 2 Die Probleme	109
A) Überwindung des Solipsismus?	109
B) Bewußtsein als selbstregulierendes System?	115
C) Kontingenz der Organisation?	117
D) Sprachliche Universalien?	119
§ 3 Die gegenwärtige Situation	121

E i n l e i t u n g

Mit der Herausgabe der Werke A. Gurwitschs und ihrer Übersetzung in das Deutsche¹⁾ wird der deutschen Öffentlichkeit nunmehr eine Seite der Phänomenologie bekannt, die in der kontinentalen philosophischen Diskussion der letzten vier Jahrzehnte zu wenig Beachtung fand. Hier wurde die Husserlsche Phänomenologie im wesentlichen in ihrer Ausprägung als transzendentaler Idealismus diskutiert und weiterentwickelt, was wohl auch darauf zurückzuführen ist, daß die "Cartesianischen Meditationen" als erstes Werk der Husserliana-Ausgabe veröffentlicht wurden.²⁾ Die in Husserls Hauptwerken immer wieder in den Mittelpunkt gerückte triadische Bewußtseinsstruktur des "ego cogito cogitatum" bildete in allen drei Hinsichten das Hauptinteresse der phänomenologischen Forschung und bestimmte in vielerlei Hinsicht die Diskussion.

Die in den letzten Jahren besonders in Frankreich seit Erscheinen der Forschungen von Lévi-Strauss und Foucault aufkommende Diskussion über die Struktur des Bewußtseins wie auch die neueren Forschungen auf dem Gebiet der Linguistik lassen Zweifel daran aufkommen, ob der Begriff des Bewußtseins notwendig oder unmittelbar mit dem des Ich zusammen gedacht werden muß, und das läßt die erneute Frage nach dem Verhältnis von beiden berechtigt erscheinen.

Dem natürlichen Verständnis scheint es aus seiner populärwissenschaftlichen Psychologie selbstverständlich, daß das Bewußtsein im Menschen ist; daß es sich in seinem Leib individuiert, und es ist ihm sogar lokalisierbar etwa an der Schaltstelle des Zentralen Nervensystems. So klar wie dies scheint dem Alltagsverständnis auch, daß das Ich eben jene

1) A. Gurwitsch, Leibniz, Philosophie des Panlogismus, New York/Berlin, 1974

- - - - - , Das Bewußtseinsfeld, ebd., 1975

- - - - - , Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt, ebd., 1977

2) E. Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, 1. Aufl., 1948, 2. Aufl. Den Haag, 1963

Konkretion ist, die in der Vereinzelung der Leibgestalten erscheint, wie vor allem auch in der Einsamkeit der eigenen Gedanken- und Gefühlswelt. Das Ich beherbergt das Bewußtsein, dies ist ihm eingenistet, und deswegen steuert das Ich es vermeintlich auch.

Die so gekennzeichnete Durchschnittsmeinung kann einige Argumente der alltäglichen Erfahrung für sich anführen und entbehrt anscheinend nicht einiger Plausibilität. Denn wenn Bewußtsein mit Gehirn und Gedankenwelt gleichgesetzt wird, und der eigene Leib und die Individualität mit Ich, dann scheint es schlüssig, daß das Bewußtsein im Ich ist und das Ich als Willensmoment die Gedankenwelt beherrscht. Doch solche Äquivokationen können bei aller scheinbaren Plausibilität für eine philosophische Untersuchung des Verhältnisses von Ich und Bewußtsein nicht einfach übernommen werden. Die philosophische Fragestellung wird ihrem Erkenntnispostulat nicht gerecht, wenn sie ungeprüft assoziative Äquivokationen annimmt, sondern sie muß um des Ziels gültiger Erkenntnis willen ihre Fragen so stellen, daß sie eindeutige Antworten zulassen - selbst wenn sie sie nicht zu geben vermag - und das heißt: ständig die Fragestellung darauf zurücklenken, ob die dort verwendete Begrifflichkeit selbst bereits eindeutig genug und klar ist.

Die Grundfrage lautet: Welches ist das Verhältnis von Ich und Bewußtsein?

Für den Bereich der Phänomenologie stellt sich dabei heraus, daß ihre Ergebnisse von der eben gekennzeichneten Durchschnittsmeinung erheblich abweichen und diese nicht zu stützen vermögen. Mehr noch: Es zeigt sich, daß auch im Rahmen der Phänomenologie Richtungen bestanden und bestehen, die den Begriff des Bewußtseins vollständig losgelöst von dem des Ich entwickeln und eine Konzeption des Bewußtseins entwickeln, in dem das Ich keinen ersten Platz findet.

Eine solche "non-egologische Bewußtseinskonzeption" findet sich in ihrer ersten Ausgestaltung schon bei E. Husserl in seinen frühen Schriften³⁾, zu jener Zeit also, als die Phä-

3) Wobei in der Hauptsache an die 1. Auflage der Logischen Untersuchungen aus dem Jahre 1900/01 und die unter dem Titel "Die Idee der Phänomenologie" erschienenen fünf Vorlesungen aus dem Jahre 1907 gedacht ist.

nomenologie erst in ihren Umrissen sichtbar wurde und sie sich ganz der Idee von Wesenserkenntnis verschrieben hatte, sich in der Hauptsache als Wesensschau verstand. Non-egologische Bewußtseinskonzeptionen finden sich aber auch bei späteren phänomenologischen Autoren, solange und so sehr sie die phänomenologische Forschung als auf Wesensschau gerichtet verstehen. Dies gilt für den frühen Sartre wie in besonderem Maße für Gurwitsch. Diese auffällige Gemeinsamkeit des Ausgangs von einer Phänomenologie als Wesensschau im Hinblick auf eine phänomenologische Analyse des Bewußtseins begründet die Auswahl der Autoren - Husserl, Sartre, Gurwitsch - für die nachfolgende Untersuchung. Daher muß die Darstellung der Bewußtseinskonzeption bei Martin Heidegger ausdrücklich ausgeschlossen werden, wiewohl auch hier Anklänge an ein non-egologisches Bewußtsein zu finden sind. Denn Heideggers Begriff von Phänomenologie orientiert sich nicht an dem Ziel der Wesenserkenntnis im ursprünglich Husserlschen Sinne⁴⁾, und überdies hat er "in seiner Beschreibung des Daseins den Rückgang auf das Bewußtsein völlig vermieden."⁵⁾

Mit der Beschränkung auf die genannten Autoren mußte wegen der Vielfalt ihres Gesamtwerkes für die nachfolgende Untersuchung auch eine Einschränkung auf spezifische Schriften aus ihrem Werk vorgenommen werden. Dies nicht deshalb, weil nicht alle Werke der drei genannten Autoren mit der hier interessierenden Fragestellung befaßt sind, sondern besonders darum, weil ihre Auffassungen über die Struktur des Bewußtseins im Laufe ihres Schaffens zum Teil erhebliche Wandlungen erfahren haben.

Dies trifft in besonderem Maße für die Philosophie E. Husserls zu. Sie hat ihren Schwerpunkt in der Konzeption des transzendentalen Idealismus, dessen eines Kernstück die Egologie

4) vgl. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1963, § 7

5) J.P. Sartre, Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962, S. 138

bildet. Doch gilt dies erst seit den Schriften, die Husserl nach 1913 veröffentlichte, beginnend mit den Ideen I. Zuvor, in den Jahren der Abgrenzung der neu zu entwickelnden Phänomenologie gegen jeden Psychologismus fällt die Egologie als Forschungsgegenstand nicht in den Bereich der phänomenologischen Analyse, weil das Ego, als das reale Ego in den Bereich der Psychologie verwiesen bleibt. Als psychologisch-faktisches konnte es nicht von Interesse sein für die auf Wesenserkenntnis zielende Phänomenologie. Dieser Ansatz, der Husserls Denken in der 1. Auflage der "Logischen Untersuchungen" und auch noch in "Die Idee der Phänomenologie" aus dem Jahre 1907 kennzeichnet, führt zu einer Theorie des Bewußtseins, die sich nicht auf die Auslegung des ego cogito cogitatum konzentriert, sondern stattdessen auf die Erkenntnis des Wesens von cogitatio überhaupt und damit in Ansätzen die Konzeption eines non-egologischen Bewußtseins vorzeichnet.

In diesem Stadium des ersten Entwurfs der Husserlschen Phänomenologie, auf dessen Darstellung die nachfolgende Untersuchung sich bezüglich Husserl beschränkt, war Husserls Terminologie noch nicht vollständig ausgebildet. So findet sich in den hier behandelten Schriften noch nicht die wichtige Differenz von Noesis und Noema, die Husserl erst in den "Ideen I"⁶⁾ explizit einführt. Das führte im nachfolgenden zu manch redaktionellen Schwierigkeiten, insofern die sachliche Trennung in den hier untersuchten Frühschriften schon anklingt. Es schien daher aus Gründen der Klarheit geboten, an den betreffenden Stellen diese spätere Terminologie mit einzubeziehen. Dies schien auch erlaubt, insofern Husserl in dem Vorwort zur 2. Auflage der "Logischen Untersuchungen"⁷⁾ selbst schreibt: "Als ein weiterer, erst im Abschluß des Bandes sich verstehender und berichtigender Mangel dieser Untersuchung ist zu erwähnen, daß der Unterschied und

6) E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch, Den Haag 1950, III. Kap., §§ 87 f.

7) - - - - , Vorwort zur 2. Aufl. der Logischen Untersuchungen, zit. nach der 5. unveränderten Aufl., Tübingen 1968, S. XIV

Parallelismus von 'Noetischem' und 'Noematischem' (über dessen fundamentale Rolle in a l l e n Bewußtseinsgebieten erst die "Ideen" vollen Aufschluß geben, der aber schon in vielen Einzelausführungen der letzten Untersuchungen des alten Werkes zum Durchbruch gelangt) noch nicht berücksichtigt ist. Einseitig wird der noetische Bedeutungsbegriff betont, während doch in manchen wichtigen Stellen der noematische vorzüglich in Betracht käme."

Bei der Darstellung der in den Mittelpunkt gestellten V. Logischen Untersuchung wurde der von Elisabeth Ströcker im Meiner Verlag herausgegebene Text zugrunde gelegt⁸⁾. Aus Gründen der Authentizität wurde bei den Zitaten an erster Stelle die Seitenzahl der Originalausgabe von 1900/01 genannt und in Klammern die Seitenzahl der Meiner-Ausgabe dahinter gesetzt.

Inhaltlich ist sich der Verfasser bewußt, daß mit der Beschränkung auf die Frühschriften nur ein ganz spezieller Bereich der Husserlschen Bewußtseinskonzeption aufgearbeitet wurde und keineswegs die volle Konzeption, wie sie in seinem Gesamtwerk entwickelt wurde. Es sollte auch nur darum gehen, den Nachweis zu führen, daß schon in den Frühschriften bei Husserl so etwas wie die Konzeption eines non-egologischen Bewußtseins vorgezeichnet ist, die eine umfassende Husserl-Rezeption nicht vernachlässigen darf und für den Fortgang der phänomenologischen Forschung auf dem Gebiet der Bewußtseinsanalyse von Bedeutung sein kann. Es ist darüber hinaus aber möglich, daß die Bewußtseinskonzeption in den Frühschriften noch nicht Husserls letztes Wort bezüglich eines nicht-ichlichen Bewußtseins war. Denn es scheint, daß in den späten Schriften bei ihm den Charakter einer "vorichlichen" Sphäre annimmt, was zu Beginn als "ichlose" Sphäre auftrat. Forschungen in den noch unveröffentlichten Manuskripten und eine vertiefende Untersuchung der Genese des Bewußtseins mögen hier weiteren Aufschluß geben. Die Beschränkung auf die Thematik der Struktur eines non-egologischen

8) E. Husserl, V. Logische Untersuchung, Hamburg 1975

Bewußtseins ließen die Vernachlässigung dieses Aspekts erlaubt erscheinen.

Auch bei Sartre findet sich die Ausbreitung einer expliziten non-egologischen Bewußtseinsstruktur in der Hauptsache in den Frühschriften und dort insbesondere in "Die Transzendenz des Ego"⁹⁾ aus dem Jahre 1936/37 sowie in einem Protokoll einer Diskussion in der Société Française de Philosophie vom 2. Juni 1947, die in Deutschland unter dem Titel "Bewußtsein und Selbsterkenntnis"¹⁰⁾ erschienen ist. In den dort entwickelten Gedanken nimmt Sartre ausdrücklich Bezug auf die Husserlschen Frühschriften und die Definition der Phänomenologie als Wesenswissenschaft¹¹⁾. Auch in seinem ersten Hauptwerk "Das Sein und das Nichts"¹²⁾, in dem Sartre ausführlich die Seinsweise des Bewußtseins in allen Hinsichten behandelt, wird dies als non-egologisches gedacht, so daß auch dieses Werk zugrundegelegt werden mußte. Hinsichtlich der Zitierweise wurden die deutschen Übersetzungen benutzt, soweit sie verfügbar waren.

Bei A. Gurwitsch ist die non-egologische Bewußtseinskonzeption am breitesten ausgeführt und durchzieht das gesamte Werk.¹³⁾ Von ihm scheint auch die terminologische Bezeichnung "non-egologische Bewußtseinskonzeption" zu stammen; jedenfalls verwendet er sie schon in einem Aufsatz von 1941¹⁴⁾, in dem er die Grundrisse einer solchen Konzeption aufzeigt. In seinem Hauptwerk "Das Bewußtseinsfeld"¹⁵⁾, das auch für

9) Hamburg 1964

10) Hamburg 1973

11) Die Transzendenz des Ego, a.a.O., S. 8

12) a.a.O.

13) Selbst in dem soeben erschienenen "Die mitmenschlichen Begegnungen ..." aus 1931 (a.a.O.) geht Gurwitsch nicht von einem egologischen Bewußtsein aus.

14) "A non-egological Conception of Consciousness" in: Studies in Phenomenology and Psychology, Northern University Press, 1966, S. 287 ff. (Zuerst veröffentl. in Philosophy and phenomenological Research, Buffalo, N.Y. I 1941)

15) Berlin/New York 1975

uns im Mittelpunkt stehen soll, führt er dann eine eingehende Analyse der Bewußtseinsstruktur durch und arbeitet damit den "'bewußtseinsphänomenologischen Ansatz'" auf, der den "'der Erkenntnistheorie vorgelagerten' Inbegriff von 'Grundanschauungen über das Wesen des Bewußtseins'" bildet¹⁶⁾. Über die strukturalen Momente hinaus wird hier auch erstmalig eine Theorie über die Organisationsweise, i.e. das Funktionieren des non-egologischen Bewußtseins in phänomenologischer Sicht vorgelegt, deren Ergebnisse in die Nähe anderer philosophischer Richtungen rücken.

Im Verlauf der Arbeit zeigte sich, daß die non-egologische Bewußtseinskonzeption möglicherweise dazu dienen kann, noch nicht entfaltete Möglichkeiten für eine Sozialphilosophie im Rahmen der Phänomenologie aufzuweisen, wie A. Métraux in seinem Aufsatz "Aron Gurwitsch's non-egological Conception of Consciousness" ausgeführt hat.¹⁷⁾

Darüber hinaus mag es sein, daß die Diskussion zwischen Linguistik und Phänomenologie ein Feld gemeinsamer Forschung entdeckt, in dem die sprachlichen Universalien in Bezug auf eine solche Bewußtseinskonzeption erneut diskutiert werden hinsichtlich ihrer möglichen Arbitrarität oder als bewußtseinssteuernde und bewußtseinsgesteuerte Regulatoren¹⁸⁾.

Als weitestgehende Konsequenz aber scheint sich sogar die Möglichkeit abzuzeichnen, in der Diskussion zwischen Strukturalismus und Phänomenologie von dem angenäherten Standpunkt in der Bewußtseinsfrage aus die Zentralbegriffe "Wesen" und "Struktur" erneut zu durchdenken und ihre Abgrenzung und Affinität für die Erforschung des Bewußtseins und seiner Konstitution genauer herauszuarbeiten.

16) A. Métraux, Vorwort zu: Die mitmenschlichen Begegnungen, a.a.O., S. 15

17) - - - - , in: Research in Phenomenology, 1975, S. 43-50

18) B. Waldenfels, Towards an open dialectic, in: Dialectics and Humanism, 1976, S. 91 ff.

"Aber natürlich wird überall die große Frage sein, im Vollzuge der Evidenz reinlich festzustellen, was in ihr wirklich gegeben ist und was nicht, was ein uneigentliches Denken hierbei erst hineinschafft und ohne Gegebenheitsgrund hineininterpretiert."

(E. Husserl, Die Idee der Phänomenologie, S. 73)

I. Kapitel

Die non-egologische Bewußtseinskonzeption beim frühen Husserl

§ 1 _Der erste Entwurf der Phänomenologie in den "Logischen Untersuchungen" und der "Idee der Phänomenologie"

Bevor hier die spezifischen Grundlagen der Phänomenologie Edmund Husserls dargelegt werden sollen, ist vorab festzustellen, daß Broekmann¹⁾ durchaus Recht hat mit seiner Feststellung, daß kein Bruch zwischen den frühen Arbeiten und späten Werken besteht, wiewohl auch er drei Phasen im Gesamtwerk Husserls unterscheidet.

Diese Feststellung hat aber wohl nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt Gültigkeit: dem der Entwicklung der Phänomenologie als strenger Wissenschaft. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß als ein Zentralbegriff des Gesamtwerks der Begriff der "Evidenz" durchgängig erscheint.

Unter einem anderen Gesichtspunkt aber kann die Broekmannsche Feststellung wohl nicht in vollem Umfang aufrechterhalten werden: der Gewichtung des Ego im Themenbereich der Phänomenologie; der Frage also, welche Bedeutung das Ego für die Herausbildung einer rein phänomenologischen Forschungssphäre und innerhalb dieser hat.²⁾ Hier scheint m.E.

1) Jan M. Broekmann in: "Phänomenologie und Egologie", a.a.O., S. 13

2) In ähnlicher Weise argumentiert Klaus Held im Nachwort zu L. Robberechts, Edmund Husserl, Eine Einführung in seine Phänomenologie, HH, 1967, S. 151, 152

doch eine Umgewichtung eingetreten zu sein, wenn man die frühen Arbeiten mit den späten Schriften vergleicht. In den späteren, veröffentlichten Hauptschriften erscheint bei Husserl die Egologie als Fundamentaldisziplin der Phänomenologie und das transzendente Ego als letzter Bezugspunkt für die Fundierung aller Selbstvergewisserung. Phänomenologie ist in diesem Stadium des Husserlschen Philosophierens "Selbstausslegung des ego cogito als T r a n s - z e n d e n t a l e r I d e a l i s m u s"³⁾, für den als zentrale Kennzeichnung der Satz gilt: "Jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität als der Sein und Sinn konstituierenden."⁴⁾ Aus dieser Sicht erscheint echte Erkenntnistheorie "nur sinnvoll als transzendental-phänomenologische"⁵⁾, die eine "Vor-
deutung auf einen r a d i k a l e n t r a n s z e n - d e n t a l e n S u b j e k t i v i s m u s"⁶⁾ bedeutet.

Und deshalb kann Broekmann auch schreiben:⁷⁾ "Transzendentalphilosophie kann Egologie genannt werden."

So verstand sich Phänomenologie nicht von jeher.

"T r a n s z e n d e n t a l e P h ä n o m e n o l o g i e, die es eigentlich war, die in den "Logischen Untersuchungen" in Bruchstücken ausgeführt wurde, ... ist Phänomenologie des k o n s t i t u i e r e n d e n B e w u ß t s e i n s"⁸⁾ hatte es anlässlich der "Logischen Untersuchungen" noch 1907 bei E. Husserl geheißen. Und damit wird ein entscheidender Unterschied sichtbar, auf den es für die nachfolgende Untersuchung wesentlich ankommt: In der 1. Auflage der "Logischen Untersuchungen" und noch in der "Idee der Phänomenologie" aus dem Jahre 1907 gelangt das Ego, das hier allein als

3) E. Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Den Haag 1963, § 41, S. 116

4) ibid., S. 117

5) ibid., S. 118

6) Husserl, Die Krisis ..., Den Haag 1962, § 26, S. 101

7) Broekmann, a.a.O., S. 104

8) E. Husserl, Manuskript September 1907 B II 1, zit. nach W. Biemel, Einleitung S. IX, zu "Die Idee der Phänomenologie", Fünf Vorlesungen, Den Haag 1958

reales Ego verstanden wird, gar nicht in den Gegenstandsbereich der Phänomenologie, sondern war expressis verbis aus ihm verbannt.⁹⁾

Die in dieser Zeit als Wesensschau gefaßte Phänomenologie¹⁰⁾ geht auf die Erkenntnis grundlegender Wesensstrukturen und Gesetzmäßigkeiten in apodiktischer Evidenz und muß das empirische Ich daher ausklammern.

Sie trifft nicht auf ein Ego cogito, sondern was sie vorfindet, ist die reine cogitatio "als absolute Selbstgegebenheit"¹¹⁾ und nicht mehr. Dies gilt besonders für die V. Logische Untersuchung, "die speziell im Hinblick auf ihre methodische Funktion als die fundamentalste angesehen werden muß"¹²⁾. Dort wird in der 1. Auflage eine Bewußtseinskonzeption entwickelt, die das Ich als empirisch hinter sich läßt und dann nicht mehr vorfindet.

In dieser Strenge gilt das Gesagte allerdings nicht mehr für die 2. Auflage, da Husserl hier "nicht mehr die Bestreitung des reinen Ich" billigt¹³⁾ und unter dem Eindruck seiner Forschungsergebnisse in den "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie", 1. Buch, die inzwischen, nämlich 1913, erschienen, die dort vertretene Position über das Verhältnis von Bewußtsein und Ich aufgegeben hat. Die Revision seines Standpunktes aus der 1. Auflage der "Logischen Untersuchungen" geschieht mit folgender Argument:

Vollziehe ich aber die phänomenologische Epoché, verfällt, wie die ganze Welt der natürlichen Thesis, so "Ich, der Mensch" der Ausschaltung, dann bleibt das reine Akterlebnis mit seinem eigenen Wesen zurück. Ich sehe aber auch, daß die Auffassung desselben als menschlichen Erlebnisses, abgesehen von der Daseinsthesis, allerlei hereinbringt, was nicht notwendig mit dabei sein muß, und daß andererseits kein Ausschalten die Form des c o g i t o aufheben und das "reine" Subjekt des

9) E. Husserl, Logische Untersuchungen, 2. Aufl., S. 348 (in der 1. Aufl. nicht enthalten - für die Welt auch S. 350)

10) - - - - , Die Idee der Phänomenologie, a.a.O., S. 51
11) ibid., S. 56, 60

12) E. Husserl, V. Logische Untersuchung, Hamburg 1975
Einleitung von Elisabeth Ströker, S. XXVII

13) - - - - , Logische Untersuchungen, Bd. I, 5. unveränderte Aufl., Tübingen 1968, Vorwort S. XVI

Aktes herausstreichen kann: Das "Gerichtetsein auf", "Beschäftigtsein mit", "Stellungnehmen zu", "Erfahren, Leiden von" birgt notwendig in seinem Wesen dies, daß es eben ein "von dem Ich dahin" oder im umgekehrten Richtungsstrahl "zum Ich hin" ist - und dieses Ich ist das r e i n e, ihm kann keine Reduktion etwas anhaben Bei diesen eigentümlichen Verflochtenheiten (der Erlebnisse) mit allen seinen Erlebnissen ist doch das erlebende Ich nichts, was f ü r s i c h genommen und zu einem e i g e n e n Untersuchungsobjekt gemacht werden könnte. Von seinen "Beziehungsweisen" oder "Verhaltensweisen" abgesehen ist es völlig leer an Wesenskomplexen, es hat gar keinen explikablen Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter."¹⁴⁾

Doch scheint dies nicht ohne weiteres einsichtig:

- 1) Wieso bleibt bei Ausschalten alles Menschlichen in der Epoché das cogito, das sich doch nur als cogitatio zeigen dürfte?
- 2) Ist der Subjektsbegriff hier nicht gerade der, den Husserl bei Natorp kritisiert?¹⁵⁾
- 3) Was soll das reine Ich denn sein, wenn es keinen explikablen Inhalt hat und an und für sich unbeschreiblich ist?¹⁶⁾

14) E. Husserl, Die Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd. I, Den Haag 1950, § 80, S. 195

15) - - - - - , Logische Untersuchung, 1. Aufl., S. 20

16) J.P. Sartre, Transzendenz des Ego, dt. Hamburg 1964, S. 9

§ 2 Die Bewußtseinskonzeption in den
Logischen Untersuchungen, 1. Auflage

In der 1. Auflage der Logischen Untersuchungen setzt sich Husserl mit drei Begriffen des Bewußtseins auseinander, um seinen eigenen, phänomenologischen Bewußtseinsbegriff gegen den der Psychologie seiner Zeit abzugrenzen und das Fundament der phänomenologischen, wissenschaftlichen Philosophie von jedem Psychologismus freizuhalten.

Er geht dabei so vor, daß "auf indirektem Wege .. durch Zusammenstellung gleichbedeutender und Entgegenstellung zu sondernder Ausdrücke, sowie durch passende Umschreibungen und Erläuterungen"¹⁷⁾ sein eigener Bewußtseinsbegriff herausgearbeitet wird. Von den folgenden drei Bewußtseinsbegriffen geht er aus:

1. Bewußtsein als der gesamte phänomenologische Bestand des geistigen Ich (Bewußtsein = das p h ä n o m e n o - l o g i s c h e I c h , als Bündel oder Verwebung der psychischen Erlebnisse)
2. Bewußtsein als inneres Gewährwerden von eigenen psychischen Erlebnissen.
3. Bewußtsein als zusammenfassende Bezeichnung für jederlei "psychische Akte" oder "intentionale Erlebnisse".¹⁸⁾

zu 1)

Der Psychologe seiner Zeit (Husserl nimmt auf Wundt Bezug) definiert seine Wissenschaft "als Wissenschaft von den psychischen Individuen als konkreten Bewußtseinen (oder Bewußtseinseinheiten) o d e r als Wissenschaft von den Bewußtseinserlebnissen, oder als solche von den Bewußtseinsinhalten"¹⁹⁾. Dies ist nur möglich, weil Inhalt und Erlebnisse als reale Vorkommnisse angesehen werden, "die in mannigfacher Verknüpfung und Durchdringung die reale Be-

17) V. Logische Untersuchung, § 1, S. 4

18) V.L.U. Tübingen 1901, Hamburg 1975, I. Kap., § 1, S. 325 (4)

19) ibid., S. 326 (5), ebenso die nachf. Zitate

wußtseinseinheit des jeweiligen psychischen Individuums konstituieren", "so wie sie in unserem Bewußtsein vonstaten gehen." Dazu gehören Wahrnehmungen, Phantasie- und Bildvorstellungen, Akte des begrifflichen Denkens, Freude, Wünsche, Hoffnungen etc.

Dabei kommt es dieser Art von Psychologie nicht darauf an, ob die betreffenden Teile (solcher Erlebnisse) für sich Gegenstände "innerer", sie in ihrem evidenten Bewußtseinsdasein erfassender Wahrnehmungen sind und es überhaupt sein können oder nicht."

Und hier setzt Husserl bereits ein, um eine wesentliche analytische Vernachlässigung bei der so gekennzeichneten Psychologie zu kritisieren. Sie setzt Bewußtsein als etwas, das Erlebnisse und Inhalte hat, das beispielsweise seine Wahrnehmungen selbst als Erlebnisse hat, wie auch den Gegenstand der visuellen Wahrnehmung, das reale Bestandstück des konkreten Sehens als Inhalt. Das aber kann nicht zutreffend sein, denn daß der Gegenstand selbst, obgleich er wahrgenommen ist, nicht Inhalt im Bewußtsein ist und in diesem Sinne nicht selbst erlebt oder bewußt ist, ergibt sich schon daraus, daß etwa im Falle einer halluzinatorischen Täuschung der Gegenstand selbst gar nicht existiert, wohl aber die Wahrnehmungserscheinung, d.h. das bewußtseinsmäßige Erlebnis des Wahrnehmens.

Husserl gibt an dieser Stelle das Beispiel einer Rotwahrnehmung und zeigt, daß selbst, wenn der rote Gegenstand nicht existiert, die Farbempfindung dennoch bleibt. Er stellt dann dabei als unzulässig heraus, aus der Farbempfindung in einer "objektivierenden Auffassung" zu unterstellen, die objektive Farbigkeit des Gegenstandes sei gegeben, und so zu tun, als seien Farbempfindung und objektive Farbigkeit ein und dasselbe nur unter verschiedenen Gesichtspunkten und Interessen betrachtet; "psychologisch und subjektiv betrachtet hieße es Empfindung, physisch und objektiv betrachtet, Beschaffenheit des äußeren Dinges."

Die Behauptung, der Unterschied zwischen dem in der Wahrnehmung bewußten Inhalt und dem in ihr wahrgenommenen äußeren Gegenstand sei ein bloßer Unterschied

der Betrachtungsweise, welche die s e l b e E r -
s c h e i n u n g einmal im subjektiven Zusammenhang
(im Zusammenhang der auf das Ich bezogenen Erscheinun-
gen) und das andere Mal im objektiven Zusammenhang (im
Zusammenhang der Sache selbst) betrachte, ist phänome-
nologisch falsch."

Der Trug dieser Äquivokation, in der das Erlebnis, in dem
das Erscheinen des Objekts besteht, gleichgesetzt wird mit
dem erscheinenden Objekt selbst, beruht darauf, daß die
Dingerscheinung (das Erlebnis) eben nicht das erscheinende
Ding selbst ist.

Das wird daraus deutlich, daß das subjektive Erlebnis
nicht selbst das ist, was "in" ihm vermeintlich gegen-
wärtig ist, wie wenn wir z.B. feststellen, daß die Prä-
dikate der Erscheinung nicht zugleich Prädikate des in
ihr Erscheinenden sind.

Um die Genauigkeit der hierin getroffenen Feststellung voll
zu erfassen, ist es notwendig, kurz den Begriff der Erschei-
nung klarzustellen.

Erscheinung im Husserlschen Sinne meint nicht das erschei-
nende Objekt i.S.d. Gegenstandes der visuellen Wahrnehmung,
sondern wie Husserl in der 2. Auflage erläuternd anmerkt²⁰⁾
"das phänomenologisch verstandene Erlebnis selbst", also
nicht der Gegenstand als Bestandteil der realen Welt, son-
dern die "deutende Auffassung der Empfindung"²¹⁾. Daraus
wird deutlich, daß es sich hier nicht um Bestandteile oder
Inhalte des Bewußtseins handelt, sondern um "Akte" des Be-
wußtseins, in denen das Bewußtsein wahrnimmt, urteilt,
Freude und Schmerz empfindet etc.

"In diesem Sinne ist das, w a s das Ich oder das Bewußt-
sein erlebt, eben sein Erlebnis."²²⁾

Und "das Empfundene z.B. ist nichts anderes als die Empfin-
dung".

Das Bewußtsein hat nicht Erlebnisse i.S.v. Gegenständen in
sich, sondern "was in ihm reell vorhanden ist, das sind die

20) 2. Aufl., S. 351, Anm. 1

21) V. L.U. 329 (8)

22) V. L.U. 330 (9). Das Ich wird hier von H. nur zur Ver-
ständigung mit den Psychologen erwähnt, nicht aber als
sein eigener Aufweis am Bewußtsein.

betreffenden Akte des Wahrnehmens, Urteilens usw. mit ihrem wechselnden Empfindungsmaterial".²³⁾

Der Bewußtseinsakt als die Erstellung der Erscheinungsweise und deren vielfältige Komplexion definiert das Bewußtsein und es wird nicht durch die Bewußtseinsinhalte bestimmt. Wer aber ist das in diesen Akten Agierende? Muß es nicht das Ich sein, das als Subjectum jeglicher Reflexion der Träger alles Agierenden im Bewußtsein ist?

Es ist sicher nicht das personale Ich, das als Individuum nicht Gegenstand der auf Wesensschau abzielenden Phänomenologie sein kann. In welcher Weise kann dann überhaupt noch von einem Ich die Rede sein, wenn das Ich ein empirischer Gegenstand ist, "das eigene Ich ebenso gut wie das fremde, und jedwedes Ich ebenso wie ein beliebiges physisches Ding, wie ein Haus oder Baum u.s.w."²⁴⁾

Husserl schreibt:

Die wissenschaftliche Bearbeitung mag den Ich-Begriff noch so sehr modifizieren, hält sie sich nur von Fiktionen fern, so bleibt das Ich ein individueller Gegenstand, der wie alle solchen Gegenstände phänomenologisch keine andere Einheit hat, als welche ihm durch die geeinigten Beschaffenheiten gegeben wird, und welche in deren eigenem inhaltlichen Bestande *e o i p s o* gründet. Scheiden wir den Ichleib vom empirischen Ich ab, und beschränken wir dann das rein psychische Ich auf seinen phänomenologischen Gehalt, so reduziert es sich auf die Bewußtseinseinheit, also auf die reale Erlebniskomplexion, die wir (d.h. jeder für sein Ich) zu einem Teil mit Evidenz als in uns vorhanden finden und zum ergänzenden Teil mit guten Gründen annehmen. Es ist selbstverständlich, daß das Ich nichts Eigenartiges ist, das über den mannigfaltigen Inhalten schwebte, sondern daß es einfach mit ihrer eigenen Verknüpfungseinheit identisch ist. In der Natur der Inhalte und in den Gesetzen, denen sie unterstehen, gründen gewisse Verknüpfungsformen. Sie laufen in vielfältiger Weise von Inhalt zu Inhalt, von Inhaltskomplexion zu Inhaltskomplexion, und schließlich konstituiert sich eine einheitliche Inhaltsgesamtheit, die nichts anderes ist, als das Ich selbst.²⁵⁾

23) V.L.U. 330 (9)

24) *ibid.*

25) V.L.U. 331 (10)

Das so gekennzeichnete Ich ist also nichts anderes als der Schnittpunkt aller Bewußtseinsakte und die Verknüpfungseinheit aller Bewußtseinskomplexionen und als solche nur die reale Einheit der Bewußtseinsakte, wie sie sich in jeder Gegenstandserfahrung herstellt.

So wie das äußere Ding nicht die vereinzelte Merkmalkomplexion des Augenblicks ist, sondern sich als das im Wandel Verharrende erst in der durch die Mannigfaltigkeit der wirklichen und möglichen Veränderungen hindurchgehenden Einheit konstituiert, so konstituiert sich das Ich als substituierender Gegenstand erst in der alle wirklichen und möglichen Veränderungen der Erlebniskomplexion übergreifenden Einheit.

Und weiter:

Und diese Einheit ist nicht mehr phänomenologische Einheit, sie liegt in kausaler Gesetzlichkeit.²⁶⁾

Was ist hier geschehen?

Hier ist das für die späte Phänomenologie und transzendentalidealistischen Nachfahren Unfaßliche behauptet, daß das phänomenologische Ich nicht vorweg schon im Bewußtsein agiert, sondern daß das Bewußtsein aus seinem Aktcharakter das Ich erst erstellt.

Das bedeutet:

1. daß für die Beschreibung und Analyse des Bewußtseins das empirische Ich des Individuums völlig unerheblich ist und
2. eine wissenschaftlich sinnvolle Redeweise von Ich nur möglich ist als Rede von der Einheit der Erscheinungen des Bewußtseins, wobei das phänomenologische Bewußtsein nicht als Bestandteil eines empirischen Ich behandelt wird, auf das es zu untersuchen wäre, sondern dies Ich ist Zentrierpunkt von Bewußtseinsakten, die in sich selbst originär (= urgebend) sind.

Das bedeutet genauer, besehen im Lichte der späteren Schriften, wo Husserls Hauptmotiv bereits als Egologie formuliert wurde, daß es an dieser Stelle zwar ein phänomenologisches

Bewußtsein gibt, das im Wege der Reduktion aufgewiesen wurde und sich als die Einheit seiner Akte darstellt, daß es aber kein phänomenologisches Ich im eigentlichen Sinne gibt, denn das oben von Husserl so benannte ist nur das empirische Ich als Phänomen. Wie die Akte des Bewußtseins zentrieren, ist nicht die Weise eines Aktes des Ich, sondern Ich als phänomenologischer Forschungsgegenstand ist, wo und wann diese Akte zentrieren. Weshalb die Bewußtseinsakte zentrieren, ob dies "kausale Gesetzmäßigkeit" ist oder nicht, das läßt Husserl offen - daß sie zentrieren, ist eine Forderung aus dem Begriff der Dauer.²⁷⁾

Wie konnte es zu dieser These kommen, die aller Subjektivitätsphilosophie und transzendentalen Subjektivismus, als welchen Husserl die Phänomenologie in der Krisis²⁸⁾ bestimmt, zuwiderläuft?

In der Abwehr der sich zur Richterin über alle Metaphysik und Logik aufschwingenden Psychologie mußte Husserl die Eigenständigkeit des Logischen herausstellen und mußte damit notwendig die Unterscheidung der Erscheinungsweise und des Erscheinungsgegenstandes betonen. Weil die Erscheinungsweise aber nicht von ihrem Gegenstand bestimmt wird, kann sie nur vom Bewußtsein selbst bestimmt werden, das in seinen Akten (z.B. dem Urteilen) gesetzmäßige Strukturen aufweist. Das empirische Ich mußte als das die Erscheinungsweise Bestimmende ausfallen, weil es nicht wesensgesetzlich fungiert, sondern empirisch-psychologisch ist. Als erste phänomenologische Erkenntnis über das Bewußtsein ist daher sein Aktcharakter festzuhalten, in dem es die Erscheinungsweise der Erscheinungen erstellt. Das Ich ist nur deren Einigungsprodukt. So wie das phänomenologische Bewußtsein nicht die Summe der Erscheinungsinhalte, sondern die Beziehungsgesamtheit der Erscheinungsweisen ist, so ist das hier so genannte phänomenologische Ich nicht das transzendentalphänomenologische Ich sondern das empirische Ich als Phänomen, Erscheinungsgegenstand.

27) V. L.U. 352 (11)

28) E. Husserl, Die Krisis ... a.a.O., S. 100

zu 2)

Der zweite Begriff von Bewußtsein geht aus von der "Inneren Wahrnehmung", in der man sich der eigenen Erlebnisse vergewissert. "Wahrnehmung ist durch Intention gekennzeichnet"²⁹⁾, d.h. durch die Tatsache, daß das Wahrgenommene "in den Blick" genommen wird; Wahrnehmung ist so das Gerichtetsein des Bewußtseins, in dem es sich auf das Erlebnis ein- richtet. Da die Wahrnehmung dann adäquat ist, "wenn der Gegenstand wirklich als das, was er ist, "da" ist, leibhaftig gegenwärtig, also im Wahrnehmen selbst gegenwärtig und mit ihm Eins"³⁰⁾ kann "adäquate Wahrnehmung nur innere Wahrnehmung sein."³¹⁾

Husserl legt dar, daß dieser Begriff des Bewußtseins als innerer Wahrnehmung der gegenüber dem vorangegangenen "frühere" ist. Denn das "adäquat Wahrnehmbare ist das ich bin",³²⁾ wobei allerdings zugegeben werden muß, daß dies "ich nicht als das volle empirische Ich passiren kann".³³⁾ Denn "im Urteil ich bin hängt die Evidenz an einem gewissen, in begrifflicher Schärfe nicht umgrenzten Kern der empirischen Ichvorstellung."³⁴⁾

Das seinerseits liegt nun daran, daß alle Urteile, wie ich nehme wahr etc. "das Schicksal des Urteils ich bin (teilen), sie sind begrifflich nicht vollkommen faßbar und ausdrückbar, sie sind nur in ihrer lebendigen, aber durch Worte nicht angemessen mitteilbaren Intention evident."³⁵⁾

Das Ich in der Weise der inneren Wahrnehmung erfaßt, ist an dieser Stelle bei Husserl von pragmatischer Evidenz, weil die eigene Vorhandenheit des Wahrnehmenden nicht gut von ihm selbst geleugnet werden kann. Das Spezifische des Ich aber entzieht sich hier in den Bereich des Unsagbaren, insofern das Lebendige in seiner Weise des "ich war" die Koexistenz verschiedener Intentionen zwar nicht genau aus-

29), 30) V.L.U. 333 (12)

31)

32), 33) *ibid.*, 334 (13)

34), 35)

sprechen kann, aber wohl als "zeitlich fortentwickelte Einheit aller seiner Erlebnisse"³⁶⁾ begriffen werden muß.

Der Begriff des Erlebnisses hat sich vom 'innerlich Wahrgenommenen' und in diesem Sinn bewußten erweitert zum Begriff des die Seele³⁷⁾ oder das bleibende Ich reell Konstituierenden.

An dieser Stelle nun setzt Husserl sich mit dem Begriff des reinen Ich bei den Neu-Kantianern auseinander, demzufolge zur Tatsache des Bewußtseins das reine Ich wesentlich deswegen dazugehöre, weil "Bewußtsein Beziehung auf das Ich ist."³⁸⁾ Und mit Seitenblick auf Natorp untersucht er die These, daß "diese Beziehung das 'Gemeinsame und Spezifische' des Bewußtseins" ausmachen solle. Daß gerade daher das Ich nicht gedacht, also nicht zum Gegenstand des Bewußtseins gemacht werden könne, denn Ich-Sein hieße nicht Gegenstand, sondern allem Gegenstand gegenüber dasjenige sein, dem etwas Gegenstand ist.

Husserl mag diesem Gedanken nicht folgen, denn was solle das sein, das nicht zum Gegenstand gemacht werden, mithin auch nicht gedacht werden könne?

Und er schreibt:

Nun muß ich freilich gestehen, daß ich dieses primitive Ich als notwendiges Beziehungszentrum schlechterdings nicht zu finden vermag³⁹⁾ Was ich allein bemerken, also wahrzunehmen imstande bin, ist das empirische Ich und seine empirische Beziehung zu denjenigen eigenen Erlebnissen oder äußeren Objekten, die ihm im gegebenen Augenblick gerade zu Gegenständen besonderer "Zuwendung" geworden sind, während 'außen' wie 'innen' vielerlei übrig bleibt, was dieser Beziehung auf das Ich ermangelt. Ich kann hier keinen anderen Weg zur Klärung der Sachlage finden, als das empirische Ich mit seiner empirischen Beziehung auf Objekte einer phänomenologischen Analyse zu unterwerfen, und darum ergibt sich notwendig die oben vertretene Auffassung.⁴⁰⁾

36), 37) V. L.U. 336 (15)
s. auch 2. Aufl. 357, Anm. 1

38) V. L.U. 340 (19)

39) 2. Aufl. S. 361, Anm. 1: "Inzwischen habe ich es finden gelernt, bzw. gelernt, mich durch Besorgnisse vor den Ausartungen der Ichmetaphysik in dem reinen Erfassen des Gegebenen nicht beirren zu lassen." Wohl kein ausreichendes Argument.

40) V. L.U. 342 (21)

Und:

Die bewußte intentionale Beziehung des Ich auf seine Gegenstände kann ich nicht anders verstehen, als daß zur Komplexion der Erlebnisse eben auch intentionale Erlebnisse den wesentlichen phänomenologischen Kern des phänomenalen 'Ich' ausmachen.⁴¹⁾

Was bedeutet dies für die Bewußtseinskonzeption?

Es bedeutet erstens wieder, daß das Ich vom Bewußtsein konstituiert wird, das seinerseits zweitens durch Intention gekennzeichnet ist. Das Eigentliche am empirischen Ich sind die intentionalen Erlebnisse und ihre Komplexionen. Akt und Intention sind somit die grundlegenden Beziehungen des Bewußtseins, das ohne Ich zu denken ist.

zu 3)

Hier macht Husserl noch einmal deutlich, daß der Bewußtseinsbegriff durch intentionale Erlebnisse und Akte gekennzeichnet ist, wobei "die Eigenart der Erlebnisse ... das Gegenstandsein, phänomenologisch gesprochen in gewissen Akten liegt, in welchen etwas als Gegenstand erscheint oder gedacht ist."⁴²⁾

Da das so ist, kann das Gegenstand-sein selbst wieder gegenständlich werden. Und so können sich die Akte auch auf die "empirische Beziehung des Ich auf den Gegenstand richten, und den phänomenologischen Kern des Ich (des empirischen) bilden hierbei Akte, die ihm Gegenstände 'zum Bewußtsein bringen', in ihnen 'richtet sich' das Ich auf den betreffenden Gegenstand."⁴³⁾

Das bedeutet, daß die konstituierenden Akte des Bewußtseins den Kern des empirischen Ich ausmachen und nicht umgekehrt. Denn wenn die Erlebnisse das Ich konstituieren, wie von Natorp behauptet, müßte sich das Ich mit den verschiedenen Akten auch wandeln, "so wie sich bei der Einfügung von Teilen das Ganze überhaupt wandelt."⁴⁴⁾ Doch auch dem

41) V. L.U. 342 (22)

42), 43) *ibid.*, 342/343 (22)

44) *ibid.*

mag Husserl nicht folgen. Und auch in der 2. Auflage der V. Logischen Untersuchungen bleibt Husserl dabei:

so können höchst umfassende Problemsphären der Phänomenologie, welche in einer gewissen Allgemeinheit den reellen Gehalt der intentionalen Erlebnisse und ihre Wesensbeziehung zu intentionalen Objekten betreffen, einer systematischen Durchforschung unterzogen werden, ohne daß man zur Ichfrage überhaupt Stellung nimmt⁴⁵⁾

⁴⁵⁾ V. L.U., 2. Aufl., a.a.O., S. 363

§ 3 Die Bewußtseinskonzeption in der "Idee der Phänomenologie"

In dieser Schrift aus den Jahren 1906/1907 legt Husserl erstmals ausführlich die Methodologie einer Phänomenologie als Wesensschau dar. Hier erscheinen explizit seine Theorie des Bewußtseins im Rahmen der darzustellenden Phänomenologie als Wesensschau und die genauen methodischen Vorschriften.

Hatte er schon in "Philosophie als strenge Wissenschaft" geschrieben:

Und dazu bedarf es des Studiums des ganzen Bewußtseins, da es nach allen seinen Gestaltungen in mögliche Erkenntnisfunktionen tritt. Sofern aber jedes Bewußtsein "Bewußtsein von" ist, schließt das Wesensstudium des Bewußtseins auch dasjenige der Bewußtseinsdeutung und Bewußtseinsgegenständlichkeit als solcher ein. Irgendwelche Art von Gegenständlichkeit nach ihrem allgemeinen Wesen studieren (ein Studium, das Interessen verfolgen kann, die der Erkenntnistheorie und Bewußtseinsforschung fernliegen), das heißt ihren Gegebenheitsweisen nachgehen und in den zugehörigen Prozessen der "Klärung" ihren Wesensgehalt ausschöpfen. Ist hier die Einstellung auch nicht die auf die Bewußtseinsweisen und deren Wesensforschung, so bringt es die Methode der Klärung doch mit sich, daß selbst dabei der Reflexion auf die Gemeinheits- und Gegebenheitsweisen nicht ertraten werden kann. Jedenfalls ist aber umgekehrt für die Wesensanalyse des Bewußtseins die Klärung aller Grundarten von Gegenständlichkeiten unentbehrlich und sonach in ihr mitbeschlossen; erst recht aber in einer erkenntnistheoretischen Analyse, die ja ihre Aufgabe in der Erforschung der Korrelationen sieht. Demnach befassen wir alle solchen, wenn auch relativ zu trennende Studien unter dem Titel phänomenologische.

Wir stoßen damit auf eine Wissenschaft - von deren gewaltigem Umfang die Zeitgenossen noch keine Vorstellung haben - die zwar Wissenschaft vom Bewußtsein und doch nicht Psychologie ist, auf eine Phänomenologie des Bewußtseins gegenüber einer Naturwissenschaft vom Bewußtsein. Da es sich hier doch nicht um eine zufällige Äquivokation handeln wird, so ist im voraus zu erwarten, daß Phänomenologie und Psychologie in sehr nahen Beziehungen stehen müssen, sofern beide es mit dem Bewußtsein, wenn auch in verschiedener Weise, in einer verschiedenen "Einstellung" zu tun haben; was wir dadurch ausdrücken mögen, daß die Psychologie es mit dem "empirischen Bewußtsein" zu tun habe, mit dem Bewußtsein in der Erfahrungseinstellung, als Daseiendem im Zusammenhang der Natur; hingegen die Phänomenologie mit dem reinen Bewußtsein, d.h. dem Bewußtsein in der phänomenologischen Einstellung⁴⁶⁾

so hält er diesen Gedanken in vollem Umfang durch in der "Idee der Phänomenologie".

Dort wird die Philosophie ebenfalls als eine Wissenschaft bezeichnet, deren Begrifflichkeit und Methode "als eine im Prinzip neue Einheit"⁴⁷⁾ weitab aller in natürlicher Einstellung vollzogenen Wissenschaften liegt.

Was heißt das?

Es bedeutet, daß die Konzeption der Phänomenologie nicht ausgehen kann von der natürlichen Lebenseinstellung, der die Gegebenheiten von Mitmenschen, Umwelt und Welt unreflektierte Selbstverständlichkeiten sind. Vielmehr muß sich die Phänomenologie als wissenschaftliche Philosophie allererst der Gegebenheiten versichern, also erst die Frage beantworten, wieso denn Gegebenheiten sind und wieso sie so sind, wie sie sind. D.h. Phänomenologie vollzieht erst einmal einen Bruch mit der natürlichen Einstellung, indem sie das Gegebene nicht als Selbstverständliches nimmt.

Fraglich wird die Möglichkeit der Erkenntnis, genauer die Möglichkeit, wie sie eine Objektivität, die doch in sich ist, was sie ist, treffen kann. Dahinter aber liegt: daß die Leistung der Erkenntnis, der Sinn ihres Geltungs- und Rechtsanspruches, der Sinn der Unterscheidung zwischen gültiger und bloß prästendierter Erkenntnis in Frage ist; ebenso andererseits der Sinn einer Gegenständlichkeit, die ist und ist, was sie ist, ob sie erkannt wird oder nicht und die doch als Gegenständlichkeit Gegenständlichkeit möglicher Erkenntnis ist, prinzipiell erkennbar, auch wenn sie faktisch nie erkannt worden ist und erkennbar sein wird, prinzipiell wahrnehmbar, vorstellbar, durch Prädikate in einem möglichen urteilenden Denken bestimmbar usw.⁴⁸⁾

Da ihr alles zunächst rätselhaft ist, und im Anfang der Überlegung keine Gegebenheit gesicherte Erkenntnis ist, muß sich die Phänomenologie zunächst aller Stellungnahmen, aller Urteile und Wertungen enthalten. Dies führt dann dazu, daß "die epoché", die die Erkenntniskritik üben muß,nicht den Sinn haben (kann), daß sie damit nicht nur anfängt, sondern auch dabei bleibt, jede Erkenntnis in Frage zu stellen, also auch ihre eigene, und keine Gegebenheit gelten zu lassen,⁴⁹⁾ also auch diejenige nicht, die sie selbst feststellt.

47) Husserl, Idee der Phänomenologie, S. 24

48) ibid., S. 25

49) ibid., S. 29

Wie kann aus dieser anscheinend bodenlosen, weil alles in Frage stellenden Überlegung überhaupt noch eine Grundlegung für gesicherte Erkenntnis erfolgen? Hier wird die cartesianische Zweifelsbewegung herangezogen und für den Fortgang der Überlegungen bedeutsam. Husserl überwindet die scheinbare "Bodenlosigkeit" der Epoché durch die cartesianische Zweifelsbewegung, indem er sie in folgendem Umfang mitvollzieht.

Aber alsbald ist evident, daß mir doch nicht alles zweifelhaft sein kann, denn indem ich so urteile, alles ist mir zweifelhaft, ist das unzweifelhaft, daß ich so urteile, und es wäre widersinnig, einen universellen Zweifel festhalten zu wollen. Und in jedem Falle eines bestimmten Zweifels ist es zweifellos gewiß, daß ich ^{so} zweifle. Und ebenso bei jeder c o g i t a t i o.⁵⁰⁾

Diese Passage zeigt, daß phänomenologische Epoché nicht in einen universellen Skeptizismus mündet, sondern daß sie zu Evidenz hinführt. Dies ist die Evidenz der cogitatio. Und bereits hier gilt es festzuhalten, daß Husserl von der Evidenz der cogitatio spricht, nicht aber vom cogito, weswegen oben darauf hingewiesen wurde, daß Husserl die cartesianische Zweifelsbewegung nur in einem gewissen Umfang mitmacht. Dies wird - wie zu zeigen sein wird - in der gesamten "Idee der Phänomenologie", in der diese als Wesenschau bestimmt wird, durchgehalten. Auf diesem Reflexionsstand bekundet die Unbezweifelbarkeit der cogitatio für Husserl nicht die Erwiesenheit einer festen Fundierung des Subjekts, wie dies für Descartes der Fall war, sondern den Evidenzbeweis nur der cogitatio als solcher.⁵¹⁾

Cogitatio aber ist alles, was als Bewußtseinsakt geschieht. Jedes Wahrnehmen, Urteilen, Empfinden.

Und:

Jedes intellektive Erlebnis und jedes Erlebnis überhaupt, indem es vollzogen wird, kann zum Gegenstand

50) Husserl, Idee der Phänomenologie, S. 30

51) Dies betont auch B. Marbach, Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls, Den Haag 1974, S. 19, Anm. 28.

reinen Schauens und Fassens gemacht werden, und in diesem Schauen ist es absolute Gegebenheit.

Es ist gegeben als ein Seiendes, als ein Dies-da,⁵²⁾ dessen Sein zu bezweifeln gar keinen Sinn gibt.⁵³⁾

Denn:

Diese Wahrnehmung ist und bleibt solange sie dauert ein Absolutes, ein Dies-da, etwas, das in sich ist, was es ist, etwas an dem ich messen kann als an einem letzten Maß, was Sein und Gegebenheit besagen kann und hier besagen muß, mindestens natürlich für die Seins- und Gegebenheitsartung, die durch "Dies-da" exemplifiziert wird. Und das geschieht für alle spezifischen Denkgestaltungen, wo immer sie gegeben sind.⁵³⁾

Was bedeutet das? Heißt das nicht letztlich, daß auf diese Weise alles wieder wie in der "natürlichen Einstellung" da ist, indem es einfach hingenommen wird; denn alle Gegebenheiten sind ja auf einmal wieder da?

Nein, denn:

Die phänomenologische Enthaltbarkeit der Epoché verkürzt nicht das Bewußtsein des Philosophen, indem sie die Vielzahl der Gegebenheiten einschränkte. Insofern bleibt auch in der epochalen Enthaltbarkeit die Fülle der Welt erhalten. Und so natürlich auch das Ich, sofern es Phänomen ist. Es bleibt ein phänomenales Ich. Es wird sich aber zeigen, daß es nicht wesentlich ist. Die Epoché bezieht sich auf die Stellungnahme zu den Gegebenheiten, die Urteile über sie; und das spezifisch Neue besteht eben darin, daß sie sie zunächst als bloßes "Dies-da" nimmt.

52) Husserl, Idee der Phänomenologie, S. 31

53) ibid.

A) Das "Dies-da" als Phänomen

Bei der Untersuchung des Phänomenbegriffs stößt man auf eine, wenn nicht die wesentliche Grundtheorie im Rahmen der Husserlschen Phänomenologie. An ihm wird nämlich deutlich, wie sehr die Husserlsche Phänomenologie sich unterscheidet von jedweder Art von Phänomenalismus, der als wissenschaftliche Beschreibung aller konkreten Tatsachen nur die deskriptive Vorstufe von wissenschaftlicher Analyse abdeckt.

Zwar ist die Phänomenologie Husserls in den "Logischen Untersuchungen" auch als "deskriptive Psychologie" von ihm apostrophiert worden - aber diese Psychologie hat zu jener Zeit für Husserl schon nichts mehr mit einer rein empirischen Wissenschaft zu tun. Und in den hier untersuchten Vorlesungen aus dem Jahre 1907 meint Phänomenologie weit mehr als Deskription, sie zielt auf Wesensschau.

Es geht ihr nicht um eine Beschreibung der Bewußtseinserlebnisse, sondern um eine Analyse von cogitatio überhaupt. Dazu ist notwendig herauszuarbeiten, was dem Bewußtsein zukommt, was ihm immanent ist und was transzendent.

Im Gesamttext der "Idee" verwendet Husserl den Begriff der Immanenz dreifach. Jeden dieser Sinne streng auseinander zu halten ist notwendig, um das Besondere der Husserlschen Phänomenologie zu erfassen.

Bereits in den "Logischen Untersuchungen" trennt Husserl die Begriffe "reeller Inhalt" und "intentionaler Inhalt"⁵⁴⁾ und wehrt damit die Vorstellung ab, als habe das Bewußtsein Erlebnisse als reale Bestandstücke oder als reellen Inhalt in sich. In der "Idee" nun stellt er ganz betont heraus⁵⁵⁾, daß es der Phänomenologie nicht um das reell Immanente geht, "sondern um das i m i n t e n t i o n a l e n S i n n I m m a n e n t e", eben jene Wesensbeschaffenheit aller Erkenntniserlebnisse, eine i n t e n t i o

54) Logische Untersuchungen, S. 8

55) Idee, a.a.O., S. 55

zu haben, d.h. auf Gegenständlichkeit bezogen zu sein, "auch wenn die Gegenständlichkeit" den Erkenntniserlebnissen selbst "nicht zugehört". Dies ist eine zentrale Aussage für die Kennzeichnung des Immanenzbegriffs, wie Husserl ihn im Rahmen seiner Bewußtseinskonzeption verwendet. Denn an dieser Stelle wird sichtbar, daß die Gegenständlichkeit als reeller Inhalt des Bewußtseins abgewehrt wird, Gegenständlichkeit als intentionale zu immanenten Sphäre des Bewußtseins gehört. Denn die intentio beinhaltet zwei Strukturmomente, die als bewußtseinsimmanente erkannt, erst die Husserlsche Phänomenologie als Wesensschau ermöglichen: Erlebnis und Inhalt. Erlebnis und Inhalt, jene Begriffe aus den "Logischen Untersuchungen" bezeichnen nämlich auch hier schon eine Differenz im Rahmen des Bewußtseinsimmanenten, deren Verständnis klarer wird an der schärferen Terminologie von "Noesis" und "Noema", wie Husserl sie in den "Ideen I"⁵⁶⁾ ausgebildet und eingeführt hat.

Dieser zweite Begriff von Immanenz deckt ein wesentliches - im strengen Husserlschen Sinne verstanden - Strukturmoment auf; das der Intentio als ein wichtiges Forschungsfeld der Phänomenologie.

Die genaue Analyse "fordert innerhalb der Immanenz eine Unterscheidung zwischen E r s c h e i n u n g und E r s c h e i n e n d e m. Also zwei absolute Gegebenheiten haben wir, die Gegebenheiten des Erscheinens und die Gegebenheit des Gegenstandes, und der Gegenstand ist innerhalb dieser Immanenz nicht in dem reellen Sinne immanent."⁵⁷⁾

Diese fundamentale Unterscheidung zwischen der Gegebenheit des Erscheinens und der Gegebenheit des Gegenstandes ist genau jene Differenz, die unter den Begriffen "Noesis" und "Noema" zum Tragen kommt. Husserl schreibt dort:

Jedes intentionale Erlebnis ... ist eben noetisches; "Noetische Momente sind "Leistungen des Explizierens, des Beziehens, des Zusammengreifens, der mannigfaltigen Stellungnahmen des Glaubens, Vermutens, des Wertens u.s.w." und fährt fort:

56) Ideen I, a.a.O., II. Kap.

57) Die Idee, a.a.O., S. 11

Überall entspricht den mannigfaltigen Daten des realen noetischen Gehaltes eine Mannigfaltigkeit in wirklich reiner Intention aufweisbarer Daten in einem korrelativen 'noematischen Gehalt', oder kurzweg im 'Noema'.

So hat die Wahrnehmung z.B. ihr Noema, "Zuunterst ihren Wahrnehmungssinn, d.h. Wahrgenommenes als solches ..."

Dabei führt er an dem Beispiel der Wahrnehmung eines Apfelbaumes aus, was diese Unterscheidung bedeutet:

Der Baum schlecht hin, das Ding in der Natur, ist nichts weniger als dieses Baumwahrgenommene als solches, das als Wahrnehmungssinn zur jeweiligen Wahrnehmung unabtrennbar gehört. Der Baum schlechthin kann abbrennen, sich in seine chemischen Elemente auflösen usw. Der Sinn aber - Sinn dieser Wahrnehmung, ein notwendig zu ihrem Wesen Gehöriges - kann nicht abbrennen, er hat keine chemischen Elemente, keine Kräfte, keine realen Eigenschaften.^{58a)}

Und "die noematischen Korrelate sind ... wesentlich verschiedene für Wahrnehmung, Phantasie, bildliche Vergegenwärtigung, Erinnerung usw. Einmal ist das Erscheinende charakterisiert als leibhafte Wirklichkeit, das andere Mal als Fiktum, dann wieder als Erinnerungsvergegenwärtigung usw. Das sind Charaktere, die wir am Wahrgenommenen, Phantasierten, Erinnerten usw. als solchem - am Wahrnehmungssinn, am Phantasiesinn, Erinnerungssinn - als ein Unabtrennbares vorfinden, und als notwendig Zugehöriges in Korrelation zu den betreffenden Arten noetischer Erlebnisse. Wo es also gilt, die intentionalen Korrelate getreu und vollständig zu beschreiben, da müssen wir alle solchen nie zufälligen, sondern wesensgesetzlich geregelten Charaktere mitfassen und in strengen Begriffen fixieren.⁵⁹⁾

Denn kein noetisches Moment ohne ein ihm spezifisch zugehöriges noematisches Moment,⁶⁰⁾ so lautet das sich überall bewährende Wesensgesetz.

Dies Wesensgesetz eröffnet das Forschungsfeld der Phänomenologie: die Bewußtseinsimmanenz der Intentio (Noesis) und gemeinter Gegenstand (Noema), das intentionale Objekt.

58a) Ideen I, a.a.O., S. 222

59) ibid., S. 227

60) ibid., S. 232

Deren Analyse ist nur möglich auf Grund eines dritten Sinnes von Immanenz: der Immanenz als absoluter Selbstgegebenheit. Die "absolute Selbstgegebenheit durch ihre Gegebenheit in reiner Evidenz"⁶¹⁾ ist durch die cartesianische Zweifelsbewegung, wie oben gezeigt, nur für die cogitatio gewährleistet.

Die Gegebenheit der reinen cogitatio haben wir als absolut zugestanden, die Gegebenheit des Außendinges in der äußeren Wahrnehmung, obschon diese den Anspruch erhebt, das Sein des Dinges selbst zu geben, nicht. Die Transzendenz des Dinges fordert, daß wir es in Frage stellen. Wir verstehen nicht, wie Wahrnehmung Transzendentes treffen kann; aber wir verstehen, wie Wahrnehmung Immanentes treffen kann, in Form der reflektiven und rein immanenten Wahrnehmung, der reduzierten.⁶²⁾

Dies zeigt, daß alles, was erscheint, phänomenologisch eine reine Bewußtseinsimmanenz ist.

Die Fragestellung der Phänomenologie geht demzufolge auch darauf, die Erkenntnissicherung in dieser Immanenz herzustellen, d.h. die Beschreibung von dieser immanenten Sphäre zu leisten und die Weise der Erkenntnis zu analysieren, um zu absolut gültiger Erkenntnis zu gelangen.

Dabei muß bedacht werden, daß nicht das "singuläre Erkenntnisphänomen das Objekt der phänomenologischen Forschung ist. Auf die Erkenntnisquellen ist es abgesehen, auf die generell zu erschauenden Ursprünge"⁶³⁾

Und dazu bedarf es einer besonderen Methode, die im folgenden kurz dargestellt werden soll.

61) Die Idee, Gedankengang S. 8

62) Husserl, Idee der Phänomenologie, S. 49

63) ibid., S. 55/56

B) Die phänomenologische Reduktion

Das schauende und ideierende Verfahren innerhalb der strengsten phänomenologischen Reduktion ist ihr ausschließliches Eigentum, es ist die spezifisch philosophische Methode, insofern als diese Methode wesentlich zum Sinn der Erkenntniskritik und so überhaupt zu jederlei Kritik der Vernunft gehört⁶⁴⁾ (also auch der wertenden und praktischen Vernunft).

Das besagt, daß "im Unterschied zur einfach schauenden Reflexion auf das Gegebene in der Apperzeption des betreffenden Erlebnisses, auf mein Ich, das Phänomen dieser Apperzeption⁶⁵⁾ geschaut wird. Daß nämlich "etwa Wahrnehmung aufgefaßt als meine Wahrnehmung"⁶⁶⁾ gesehen wird. Dabei ist das empirische Ich wieder vollkommen außer Acht gelassen und zu lassen; das empirische Ich, das durch das "Inhibieren aller Stellungnahmen" durch die Epoché in seiner Gültigkeit und seinem Gesetztsein nicht mehr in das Blickfeld rücken kann.

Natürlich kann das in der phänomenologischen Reduktion herausgearbeitete Phänomen selbst wieder in natürlicher Betrachtungsweise auf das empirische Ich als seine Bewußtseinstätigkeit bezogen werden, dann aber befindet sich der so Denkende wieder auf der Ebene der natürlichen Einstellung und müßte erst wieder die reine cogitatio erstellen.

Phänomenologische Reduktion führt so zum reinen Phänomen, das eben nicht mehr an das empirische Ich gebunden ist.⁶⁷⁾

Jedem psychischen Erlebnis entspricht also auf dem Wege phänomenologischer Reduktion ein reines Phänomen, das sein immanentes Wesen (vereinzelte Genommen) als absolute⁶⁸⁾ Gegebenheit herausstellt.

Und weiter:

64) Husserl, Idee der Phänomenologie, S. 58

65) ibid., S. 44

66) ibid.

67) B. Marbach, Das Problem ..., a.a.O., S. 36

68) Husserl, Idee der Phänomenologie, S. 45

Und so werfen wir schon Anker an der Küste der Phänomenologie, deren Gegenstände als seiend gesetzt sind, wie Wissenschaft ihre Forschungsobjekte setzt, aber als keine Existenzen in einem Ich, in einer zeitlichen Welt gesetzt sind, sondern im rein immanenten Schauen erfaßte absolute Gegebenheiten.⁶⁹⁾

Hier zeigt sich einmal mehr, worauf Phänomenologie abzielt. "Fast scheint es, als käme es nur auf eine Wissenschaft von den absoluten cogitationes an."⁷⁰⁾

"Also auf Phänomenologie, hier auf Phänomenologie der Erkenntnis als Wesenslehre der reinen Erkenntnisphänomene ist es also wohl abgesehen."⁷¹⁾

Die phänomenologische Reduktion führt so zurück auf die Bewußtseinsimmanenz von Noesis als Intention und Noema als intentionalem Objekt und gliedert lediglich das "reale Objekt" als realen Gegenstand aus der Analyse aus.

Nach diesem skizzenhaften Abriß über die phänomenologische Methode der Reduktion und ihren spezifischen Gegenstandsbereich bleibt für die vorliegende Untersuchung als wesentliches Ergebnis festzuhalten:

Das Ich, als empirisches Ich, bleibt aus den Analysen ausgeschaltet. Das Bewußtsein erscheint nicht als Akt, Bestandteil und Tätigkeit des empirischen Ich für den Phänomenologen, sondern in seiner Erscheinung als cogitatio in ihrer Selbstgegebenheit.

So wie Husserl es deutlich ausführt, wenn er sagt:

"Wir bedürfen hier der Reduktion, damit ja nicht die Evidenz des Seins der cogitatio verwechselt werde mit der Evidenz, daß *m e i n e* cogitatio ist, des *sum cogitans* u. dergleichen."⁷²⁾

Und weiter:

Der Einsicht bedarf es zuerst, daß das *r a d i k a l e* *P r o b l e m* vielmehr gehen muß auf das Verhältnis *z w i s c h e n* *E r k e n n t n i s* und *G e g e n s t a n d*, aber in *r e d u z i e r t e m* Sinn, wonach nicht von menschlicher Erkenntnis, son-

69) Husserl, Idee der Phänomenologie, S. 45

70) *ibid.*, S. 46

71) *ibid.*

72) *ibid.*, S. 43

dern von Erkenntnis überhaupt, ohne jede existentielle Mitsetzungsbeziehung, sei es auf das empirische Ich oder auf die reale Welt, die Rede ist. (73)

Und so läßt sich die Thematik der erst beginnenden Phänomenologie am besten wiedergeben anhand zweier Zitate aus der "Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins":

Einen Anfang bot nun die cartesianische Fundamentalbetrachtung. Die cogitatio ist eine absolute Gegebenheit, die nicht mit dem Problem der Transzendenz behaftet ist. Gegenüber Descartes' Abirrung stellen wir fest: die absolute Gegebenheit der cogitatio besagt nicht 'cogito sum' und bedeutet nicht die Existenz des sogenannten Phänomens im Sinne der Psychologie. (74)

Und weiter:

Es scheint nun, daß wir mit dem Feld der reinen cogitationes befreit von aller mitverflochtenen empirischen Existenzsetzung, sei es der Setzung der cogitierenden Natur, sei es derjenigen des cogitierenden Ego, ein brauchbares und unabhängiges Forschungsgebiet gewonnen hätten (75)

Das Ego ist ausgeschaltet. Wir stehen vor dem reinen Bewußtsein, einem non-egologischen Bewußtsein. Einem Bewußtsein, das mit seinen gegenwärtigenden, Dauer erstellenden Zeitigungsformen von Retention und Protention Allgemeines erstellt, und damit Wesenserkenntnis gewinnt.

Weiter, was die Wesensgegebenheit anlangt, so konstituiert sie sich nicht bloß auf Grund der Wahrnehmung und der in ihr verflochtenen Retention so, daß sie dem Phänomen selbst ein Allgemeines sozusagen entnimmt, sondern auch so, daß sie den erscheinenden Gegenstand **v e r a l g e m e i n e r t**, im Hinblick auf ihn Allgemeinheit setzt: z.B. zeitlichen Inhalt überhaupt, Dauer überhaupt, Veränderung überhaupt. Ferner auch die Phantasie und Wiedererinnerung kann ihr als Unterlage dienen, sie gibt selbst die rein zu fassenden Möglichkeiten; in gleichem Sinn entnimmt sie auch aus diesen Akten Allgemeinheiten, die andererseits doch nicht reell in diesen enthalten sind. (76)

73) Husserl, Idee der Phänomenologie, S. 75

74), 75) Husserl, Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, S. 346/347

76) Husserl, Idee der Phänomenologie, S. 68

Und weiter:

In der Wahrnehmung mit ihrer Retention konstituiert sich das u r s p r ü n g l i c h e Z e i t o b - j e k t, nur in einem solchen Bewußtsein kann Zeit gegeben sein. So konstituiert sich in dem auf Wahrnehmung oder Phantasie gebauten A l l g e m e i n h e i t s b e w u ß t s e i n das Allgemeine, in der Phantasie aber auch in der Wahrnehmung konstituiert sich bei Absehen von der Existenzsetzung der Anschauungsinhalt im Sinne der singulären E s s e n z.⁷⁷⁾

Und so kann Brand schreiben in "Welt, Ich und Zeit":

"Die phänomenologische Reduktion ist der Rückgang zur Evidenz."⁷⁸⁾

77) Husserl, Idee der Phänomenologie, S. 71

78) Brand, Welt, Ich und Zeit, Den Haag 1955, S. 6

C) Intention und Konstitution

Mit diesen Begriffen bezeichnet Husserl die Organisationsweise des Bewußtseins.

Ist nicht mehr das Ich der originäre Träger (Aktträger) der Erlebnisse, sondern aus dem phänomenologischen Bewußtseinsbegriff verbannt, so müssen die Erkenntniserlebnisse des Bewußtseins aus etwas anderem verdeutlicht werden.

Die Erkenntniserlebnisse, das gehört zu ihrem Wesen, haben eine *i n t e n t i o*, sie meinen etwas, sie beziehen sich in der oder jener Art auf eine Gegenständlichkeit. Das sich auf eine Gegenständlichkeit Beziehen gehört zu ihnen, wenn auch die Gegenständlichkeit nicht zu ihnen gehört. Und das Gegenständliche kann erscheinen, kann im Erscheinen eine gewisse Gegenständlichkeit haben, während es gleichwohl weder reell im Erkenntnisphänomen ist, noch auch sonst als *c o g i t a t i o* ist. ⁷⁹⁾

Damit ist gesagt, daß das intentionale Bewußtsein, wie Husserl es in den späteren Schriften der Ideen I - III genannt hat, stets auf etwas gerichtet ist. Dies aber nicht im Sinne eines psychologischen Motivationsbegriffs, sondern als Organisationsweise des strukturierten Bewußtseins, das auf Gegebenheit angelegt und für Gegebenheit stets offen ist; Gegebenheit dabei nicht im Sinne faktischer Existenz verstanden, sondern im Sinne rein bewußtseinsimmanenter Erscheinung.

Dieses Gerichtet-Sein-Auf, Offen-Sein-Für, Gegenständlichkeit im immanenten Sinn, kennzeichnet die Intentionalität des Bewußtseins, und aus ihr fließen die Verweisungszusammenhänge der "Erlebniskomplexionen", die in ihrer Gesamtheit das Bewußtsein ausmachen.

Das zweite Moment der Organisationsweise des Bewußtseins ist die Konstitution.

Was besagt dieser Begriff, der so mißverständlich klingt? Husserl schreibt:

"Das Gegenständliche ist kein reelles Stück des Phänomens,

in seiner Zeitlichkeit hat es etwas, was sich im Phänomen gar nicht finden und dazu auflösen läßt, und doch konstituiert es sich im Phänomen."⁸⁰⁾

Und weiter:

... und das Konstituieren sagt, daß immanente Gegebenheiten nicht, wie es zuerst scheint, im Bewußtsein so wie in einer Schachtel einfach sind, sondern daß sie sich jeweils in so etwas wie 'Erscheinungen' darstellen, in Erscheinungen, die nicht selbst die Gegenstände sind und die Gegenstände reell enthalten, Erscheinungen, die in ihrem wechselnden und sehr merkwürdigen Bau die Gegenstände für das Ich gewissermaßen schaffen, sofern gerade Erscheinungen solcher Artung und Bildung dazu gehören, damit das vorliegt, was 'Gegebenheit' heißt.⁸¹⁾

Es zeigt sich, daß der Begriff der Konstitution notwendig verknüpft ist mit dem Begriff des Bewußtseinsaktes in den "Logischen Untersuchungen", wenn Husserl schreibt:

Auch hier 'geschieht' das sich 'Konstituieren' der jeweiligen Gegenständlichkeit in so und so geformten Denkakten; und das Bewußtsein in dem sich das Gegebensein, gleichsam das pure Schauen der Sachen vollzieht, ist abermals nicht so etwas wie eine bloße Schachtel, in der diese Gegebenheiten einfach sind, sondern das s c h a u e n d e B e w u ß t s e i n, das sind - abgesehen von der Aufmerksamkeit - s o u n d s o g e f o r m t e D e n k a k t e, und die Sachen, die nicht die Denkakte sind, sind doch in ihnen konstituiert, kommen in ihnen zur Gegebenheit; und wesentlich nur so konstituiert zeigen sie sich als das, was sie sind.⁸²⁾

Broekmann hat es auf eine prägnante Formel gebracht, wenn er schreibt "Konstitution ist Auflösung des Seins im Bewußtsein."⁸³⁾

Am Ende der "Idee der Phänomenologie" wird dazu noch einmal deutlich, was eine so beschriebene Philosophie zum Gegenstand hat und zu leisten vermag:

Nur in der Erkenntnis kann das Wesen der Gegenständlichkeit überhaupt nach allen ihren Grundgestaltungen studiert werden, nur in ihr ist es ja gegeben, ist es evident zu schauen. Dieses e v i d e n t e S c h a u e n ist ja selbst die E r k e n n t n i s i m p r ä g n a n t e s t e n S i n n:

80) Husserl, Idee der Phänomenologie, S. 68

81) ibid., S. 71

82) ibid., S. 71f.

83) Broekmann, Phänomenologie und Egoologie, S. 18

und die Gegenständlichkeit ist nicht ein Ding, das in der Erkenntnis darin steckt wie in einem Sack, als ob die Erkenntnis eine überall gleich leere Form wäre, ein und derselbe leere Sack, in den einmal dies, einmal jenes hineingesteckt ist. Sondern in der Gegebenheit sehen wir, daß der Gegenstand sich in der Erkenntnis konstituiert, daß so viele Grundgestaltungen der Gegenständlichkeit zu scheiden sind, so viele Grundgestaltungen auch der gebenden Erkenntnisakte und Gruppen, Zusammenhänge von Erkenntnisakten. Und die Erkenntnisakte, weiter gefaßt die Denkakte überhaupt, sind nicht zusammenhanglose Einzelheiten, zusammenhanglos im Fluß des Bewußtseins kommend und gehend. Sie zeigen, wesentlich aufeinander bezogen, teleologische Zusammengehörigkeiten und entsprechende Zusammenhänge der Erfüllung, Bekräftigung, Bewährung und ihre Gegenstücke. Und auf diese Zusammenhänge, die die verstandesmäßige Einheit darstellen, kommt es an. Sie sind selbst Gegenständlichkeit konstituierende; sie verknüpfen logisch die uneigentlich gebenden Akte und die eigentlich gebenden Akte bloßen Vorstellens oder vielmehr bloßen Glaubens und Akte des Einsehens, und wieder die Mannigfaltigkeiten auf dasselbe Gegenständliche bezügliche Akte, sei es anschaulichen, sei es unanschaulichen Denkens.

Und erst in diesen Zusammenhängen konstituiert sich, nicht in einem Schlage, sondern in einem aufsteigender Prozeß die Gegenständlichkeit der objektiven Wissenschaft, vor allem die Gegenständlichkeit der realen räumlich-zeitlichen Wirklichkeit.

All das ist zu studieren und in der Sphäre reiner Evidenz zu studieren, um die großen Probleme des Wesens der Erkenntnis und des Sinnes der Korrelation von Erkenntnis und Erkenntnisgegenständlichkeit aufzuklären. Das ursprüngliche Problem war das Verhältnis zwischen subjektiv psychologischem Erlebnis und der in ihm erfaßten Wirklichkeit an sich, zunächst der realen Wirklichkeit und weiter auch der mathematischen und sonstiger idealer Wirklichkeit.⁸⁴⁾

84) Husserl, Idee der Phänomenologie, S. 74/75

§ 4 Resümee zum Bewußtseinsbegriff in der Phänomenologie
als Wesensschau

a) Wie sich in der Darstellung des Bewußtseinsbegriffs anhand der 1. Auflage der "Logischen Untersuchungen" und der "Idee der Phänomenologie" zeigte, hat das empirische Ich mit dem phänomenologischen Ich i.S.d. egologischen Phänomenologie nichts zu tun. Die Erscheinung im phänomenologischen Sinn ist Akt des Bewußtseins. Das Bewußtsein im phänomenologischen Sinn ist nicht Bestandteil des Ich. Sofern es so gesehen würde, erläge man der psychologischen Betrachtungsweise.

Aber auch dem phänomenologisch reduzierten Ich kommt im Rahmen der phänomenologischen Bewußtseinstheorie keine besondere Bedeutung zu.⁸⁵⁾

Es ist nicht der originäre Träger und Ursprungsort einer irgendwie gearteten Bewußtseinstätigkeit. Sondern allenfalls identische Verknüpfungseinheit der wechselnden Bewußtseinsakte und -intentionen, als deren Schnitt- und Fluchtpunkt es sich darstellt. Ein phänomenales Ich bleibt zugestanden. Im Reich der Wesenskonstitution taucht das Ich nicht auf. Es liegt hier eine deutlich non-egologische Bewußtseinskonzeption vor.

b) Wie kam es dazu?

Seit die Husserlsche Phänomenologie den Anspruch formulierte, eine wissenschaftliche Philosophie zu sein, die sich aus dem Streit der Meinungen und Weltanschauungen heraushebt, als eine Wissenschaft, die entscheidet und deren "Entscheidung den Stempel der Ewigkeit trägt",⁸⁶⁾ zieht sie die Kraft zu diesem Anspruch aus der Forderung nach Evidenz.

"Die phänomenologische Reflexion strebt als denkende Wahrnehmung nach selbstgebender Anschauung, nach adäquation -

85) E. Marbach, Das Problem, a.a.O., S. 22.

"Die phänomenologische Bestimmung der Bewußtseinseinheit (phänomenologisches Ich) stützt sich bloß noch auf Formen und Gesetzmäßigkeiten der Erlebnisse selbst."

86) Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, S. 67

als 'wissenschaftliche' Bemühung nach wandellos bleibendem, endgültig gesichertem Wissen, nach Apodiktizität."⁸⁷⁾

Phänomenologische Reduktion bedeutet:

"Beschränkung auf die Sphäre der reinen Evidenz, das Wort aber in einem gewissen strengen Sinn verstanden, der schon die 'mittelbare Evidenz' und vor allem Evidenz im laxen Sinn ausschließt."⁸⁸⁾

Solch strengem Evidenzerfordernis aber hält nur die Unbe-
zweifelbarkeit der cogitatio stand. Bei der Beschränkung
auf den apodiktischen Evidenzbegriff gelangt der Phänome-
nologe nicht zu der Sphäre des empirischen Ego und auch
nicht zum transzendentalen Ego. Was ihm verbleibt, ist das
Bewußtsein mit seinen Strukturmomenten der Intention und
der Konstitution des Aktes.

Der so gefaßte Bewußtseinsbegriff ist ein Ergebnis der ra-
dikalsten phänomenologischen Reduktion, der auch das Endungs-
Ich im cogito als empirisch zum Opfer fällt und die aus
der Tatsache der Erkenntnis nur noch die cogitatio als
solche als Residuum behält. Dabei sei an dieser Stelle
darauf hingewiesen, daß cogitatio hier nicht gleichzu-
setzen ist mit Reflexivität, wie es die logische Argumen-
tation zur Unterscheidung von Erlebnis und Inhalt durch
die verschiedenen Prädikate nahelegen könnte. Cogitatio
ist vielmehr der Oberbegriff zu allen Akten des Bewußt-
seins, zu dem auch Wünsche, Wollen, Lieben, Hassen u.ä.
gehört.

Zwar legt Husserl eine gewisse Präferenz für das reflexive
Bewußtsein nahe, die wohl daraus zu erklären ist, daß die
'Logischen Untersuchungen' als eines ihrer Hauptmotive die
Lehre von den Urteilen beinhaltet sowie alle Akte in theo-
retischen Akten fundiert sind und nur durch diese erschlos-
sen werden können, aber er führt auch den Aktcharakter des
nicht-thetischen Bewußtseins - wie es später bei Sartre
bezeichnet wird - schon aus und zeigt auch schon die In-
tentionalität der Gefühlswelt,⁸⁹⁾ wie sie bei Sartre noch
ausführlicher behandelt wird.

87) Husserl, Erste Philosophie, 1. Teil, S. 398

88) - - - -, Die Idee ..., a.a.O., S. 60

89) V. L.U., § 15a, S. 46ff.

In der Einleitung wurde bereits darauf hingewiesen, daß Husserl schon in der zweiten Auflage der "Logischen Untersuchungen" von dem hier so bezeichneten non-egologischen Bewußtseinsbegriff ausdrücklich abgerückt ist, und die Bestreitung des reinen Ich nicht mehr aufrechterhalten wollte. Das dort aus den "Ideen I" zitierte Argument⁹⁰⁾ macht seine Hinwendung zur Phänomenologie als Egologie deutlich, wenn auch dieses Argument für sich genommen und gemessen an dem Evidenzerfordernis der phänomenologischen Reduktion keinen Bestand haben kann, da dies - wie gezeigt - das empirische Ich ausschalten muß und nur die "clara et distincta perceptio der cogitatio" zutage fördern kann.

Zudem wird in diesem Argument ein Ego gerettet, dessen funktionaler Stellenwert aufgrund seines inexplikablen Inhalts nicht ersichtlich ist. Sartre spricht denn auch von einer unnötigen und schädlichen Verdoppelung des Ich⁹¹⁾ und davon, daß durch diese Wendung Husserls das Bewußtsein "ausgesprochen persönlich" wird.⁹²⁾

Es mag denn wohl auch das Motiv ethischer Interessen bei Husserl dahinter gestanden haben, die im Rahmen einer non-egologischen Bewußtseinskonzeption nicht so nahtlos abgehandelt werden können.

Es soll aber nicht verschwiegen werden, daß die Egologie wohl nicht das letzte Wort in der Husserlschen Phänomenologie ist. So hat Waldenfels⁹³⁾ nachgewiesen, daß auch bei Husserl bereits in der Krisis⁹⁴⁾ eine Wendung in das "Unthematische der Wir-Subjektivität" vollzogen wird.

Im Rahmen der hier vorliegenden Untersuchung ist jedoch auch ein später bei Husserl wieder auftauchender Gedanke von Interesse, der auch für die hier behandelte Bewußtseinskonzeption der Frühschriften eine Rolle spielte: Der Ge-

90) vgl. S. 12 Anm. 21

91) J.P. Sartre, Transzendenz des Ego, a.a.O., S. 9, 11

92) *ibid.*, S. 9

93) B. Waldenfels, Weltliche und soziale Einzigkeit bei Husserl, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 25/1971, S. 157 ff. besonders S. 163 m.w.N.

94) Husserl, Die Krisis ..., a.a.O., S. 111, 166ff.

danke der passiven Synthesis, der eine Selbstorganisation durch die Zeitstruktur beinhaltet.

Hier wird eine Schwäche Husserls überwunden, die darin bestand, daß er formulierte: "Kein zeitliches Sein ist in Apodiktizität erkennbar."⁹⁵⁾ und dann doch die Zeitlichkeit der cogitatio und des Bewußtseins ausdrücklich betont, insofern das Bewußtsein in seinen Akten durch seine Identität des Gegenwärtigens im Rahmen der gegenwärtigen Dauer von Protention und Intention die phänomenologische Zeit selbst konstituiert.

Zeit ist so die Universalform des Bewußtseins, die die Passivität des Bewußtseinsstroms organisiert. So schreibt Husserl denn auch im Jahre 1905:

Überall ist sonach das, was wir in den Logischen Untersuchungen 'Akt' oder 'intentionales Erlebnis' nannten, ein Fluß, in dem eine immanente Zeitlichkeit sich konstituiert (das Urteil, der Wunsch u.s.w.), die ihre immanente Dauer hat und ev. schneller oder weniger schnell vonstatten geht.⁹⁸⁾

Und:

Zunächst heben wir hervor, daß die Ablaufmodi eines bestimmten Zeitobjektes einen Anfang haben, sozusagen einen Quellpunkt. Es ist derjenige Ablaufmodus, mit dem das immanente Objekt zu sein anfängt. Es ist charakterisiert als Jetzt.⁹⁷⁾

Und: "Jedes aktuelle Jetzt des Bewußtseins unterliegt aber dem Gesetz der Modifikation. Es wandelt sich in Retention von Retention und das stetig."⁹⁸⁾ Diese Art der Organisationsform ist grundlegend. Sie vollzieht sich auf einer tieferen Stufe als jener, wo das Ich auftritt. Was im frühen Werk als ichlose Sphäre auftrat, nimmt später den Charakter einer vorichlichen Sphäre an. Doch das setzt eine Vertiefung in die Genese des Bewußtseins voraus, die in den hier interpretierten Frühschriften hinter einer Analyse der Struktur des Bewußtseins zurücktritt.

95) Husserl, Erste Philosophie, 2. Teil, S. 398

96) - - -, Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins, Den Haag 1966, S. 76

97) *ibid.*, S. 28

98) *ibid.*, S. 29

c) Was mit dieser Aufweisung geleistet werden kann, hat Husserl nicht mehr explizit ausgeführt. Es war zu seiner Zeit auch noch nicht möglich, sich den Gedanken des selbstorganisierenden Bewußtseinssystems vorzustellen - er muß aber so etwas gemeint haben. Husserl hat die Theorie nicht weiter entwickelt und hat die Möglichkeit einer non-egologischen Bewußtseinskonzeption nicht mehr ausgeführt.

Immerhin verdient die frühe Bewußtseinskonzeption auch im Hinblick auf Husserls weiteren Werdegang und im Hinblick auf eine Einschränkung seiner egologischen Theorie Beachtung - abgesehen von ihrem sachlichen Gewicht, das bei den im folgenden zu behandelnden Autoren direkt und mit größerer Entschiedenheit zur Geltung kommt.

"Das transzendente Ich ist
der Tod des Bewußtseins."

(Sartre, Transzendenz
des Ego, S. 17)

II. Kapitel

Die Bewußtseinskonzeption bei Jean-Paul Sartre

§ 1 Überblick

Für die vorliegende Untersuchung über non-egoologische Bewußtseinskonzeptionen in der Phänomenologie gilt bezüglich des nun zu behandelnden Autors Sartre das Gleiche wie für E. Husserl.

Auch bei ihm sind die Entwürfe einer derartigen Bewußtseinskonzeption im wesentlichen in den frühen Schriften enthalten, wie er sie in den Jahren von 1936 noch bis etwa 1948 vorgelegt hat. Auf diese Schriften wird im nachfolgenden im wesentlichen Bezug genommen.¹⁾ Darin hat er unter direkter Berufung auf die Arbeiten E. Husserls und dessen phänomenologische Philosophie eine explizite Theorie nicht-ichlichen Bewußtseins ausgeführt.

Mit der Vorlage seines apologetischen Werkes "Ist der Existenzialismus ein Humanismus?" (Dt. Berlin 1963) aus dem Jahre 1947 hat er dann diese Forschungen verlassen und eine modifizierte Theorie vorgelegt, die von den ursprünglichen Intentionen in weiten Teilen abweicht. Die Idee, zu der auch bei Sartre festzustellenden "Umwendung" - die allerdings (wie zu zeigen sein wird) in ganz andere Richtung geht als bei Husserl und aus anderen Motiven herzu-leiten ist - soll am Ende dieses Abschnitts erläutert werden.

Sartres Rückgang auf die Husserlsche Phänomenologie in den Frühwerken wurzelt in der dort aufgestellten Forderung

1) J.P. Sartre, La transcendance de l'Ego, in "Recherches philosophiques" 1936/37
- - - - -, L'être et le néant, Paris 1943
- - - - -, Conscience de soi et connaissance de soi, Paris 1948

"zu den Sachen selbst" und ist dem methodologischen Ansatz einer Phänomenologie als Wesensschau verpflichtet.

Mit dieser teilt er die Ablehnung eines psychologistischen Bewußtseinsbegriffes. Doch das nicht mit dem gleichen Ziel, nämlich dem - wie bei Husserl gezeigt - Erkenntnisinteresse, die Wesensstrukturen des Bewußtseins gegen die psychologischen Momente abzugrenzen und hervorzuheben; sondern mit dem Ziel nachzuweisen, daß die Analyse des Bewußtseins aus phänomenologisch-ontologischer Sicht es erfordert, den Begriff des Bewußtseins neu zu fassen und den der Psychoanalyse vollkommen neu zu überdenken und umzugestalten. Mit aller Entschiedenheit bezieht er in seine Analyse den gesamten Bereich des Emotionalen und Affektiven ein, so daß fast kein Raum bleibt für den Bereich des - wie auch immer - zu definierenden Unbewußten.

Insofern geht sein Bewußtseinsbegriff bereits im Ansatz deutlich auf das unmittelbar Bewußte im Affektiven und treibt die Analyse über die Begrenzung der cogitatio hinaus.

Und im Ergebnis ist seine Untersuchung weitaus radikaler, wenn er schreibt: "... daß die Hypothese eines transzendentalen Subjekts unnötig und schädlich ist ..." ³⁾ denn diese Position ist - soweit ersichtlich - in dem bisherigen Gesamtwerk Sartres durchgängig aufrechterhalten worden.

Mit der Erweiterung des Bewußtseinsbegriffs auf den Bereich des Affektiven differenziert sich das phänomenologisch gefaßte Bewußtsein bei Sartre deutlicher als beim frühen Husserl in ein nicht-thetisches (präreflexives) und ein reflexives. Diese phänomenologische Differenz findet ihre Einheit in der ontologischen Bestimmung des Bewußtseins als Für-sich. ⁴⁾

Diese Trennung wird genau herauszuarbeiten sein. Denn an dieser Stelle ist auf einen weiteren Unterschied zu Husserl hinzuweisen:

3) J.P. Sartre, Das Sein und das Nichts, dt. Hamburg 1962, S. 316

4) ibid., S. 241

Bleibt für Husserls frühe Forschungen kennzeichnend, daß das Ich sich als Erscheinendes im Bewußtsein konstituiert, so hat das Ich für Sartre eine Eigenständigkeit, die es erfordert, es nicht nur auf seine Erscheinungs- sondern auch auf seine Seinsweise hin zu betrachten. Diese Erkenntnis verpflichtet ihn dazu, eine ontologische Untersuchung der Seinsweise alles Erscheinenden durchzuführen.

§ 2 _Das_Forschungsfeld

Wie Husserl geht auch Sartre von dem philosophischen Inconcussum des cartesianischen cogito aus, insofern es auch bei ihm den Grundtatbestand der reflexiven Selbstversicherung des philosophischen Denkens bildet.

Gleichzeitig damit aber erkennt er die mit der Beschränkung auf das Reflexive verbundene Einengung des Forschungsgegenstandes Bewußtsein, so daß er auf einer Sitzung der Société Française de Philosophie am 2. Juni 1947 zur Darlegung seiner philosophischen Ergebnisse diesbezüglich formuliert:

"1. Das cogito ist ein Abstraktum.

2. Das Cogito kann die Zeitlichkeit nicht fundieren."

und in These 5):

"Es erlaubt nicht, daß man sich vom Solipsismus befreit."⁵⁾

Soweit Sartre in These 5) eine Grundschwierigkeit der gesamten dem cogito verpflichteten Phänomenologie kennzeichnet, wie sie auch Husserl gesehen hat und doch nicht zu überwinden imstande war, soll dieser Aspekt erst wieder aufgegriffen werden, wenn am Ende dieses Abschnitts die Leistungsfähigkeit der Sartreschen Bewußtseinskonzeption behandelt wird.

Zuvor sind zunächst von weitaus größerem Interesse die beiden ersten Thesen, deren erste aus dem Blickwinkel der Husserlschen Phänomenologie Anlaß zu Mißverständnissen geben könnte.

Wieso ist das cogito ein Abstraktum?

Dies ist nicht so gemeint, daß dem Durchschnittsverständnis die Reduktion des Ich-Individuums auf seinen Bewußtseinsvollzug als unzulässige Verkürzung erscheint. Sondern auch im Rahmen des philosophischen Diskurses muß das cogito ein Abstraktum sein, wenn es nämlich losgelöst von seinem cogitatum betrachtet wird.

Doch diese zwei Hervorhebungen bringen gegenüber dem Husserlschen Denken nichts Neues und könnten nicht gegen es gestellt werden.

5) J.P. Sartre, Bewußtsein und Selbsterkenntnis, dt. Hamburg, 1973, S. 5

Ein dritter Aspekt dieser These aber birgt gegenüber der Husserlschen Auslegung des cogito zumindest einen neuen Akzent: Hatte Husserl das cogito als den notwendigen und hinreichenden Bezugsrahmen aller Erscheinungen begriffen und als die prinzipielle Weise allen Wahrnehmens und Erkennens, so sieht Sartre gerade darin eine unzulässige Abstraktion. Denn sofern bei Husserl der Eindruck entsteht, daß in einem zweiten Schritt der Bewußtseinsvollzug sich an dem Modell der prädikativen Erkenntnis orientiert, und Wahrnehmen, Urteilen etc. als Erkenntnisweisen des Bewußtseins unausgesprochen stets reflexive Erkenntnis zum Richtmodell haben, liegt für Sartre eine Verkürzung des Bewußtseinsbegriffs vor, die er aus seinen Analysen nicht rechtfertigen zu können glaubt.

Zwar ist auch für ihn die Reflexion Bestandteil des Bewußtseinsbegriffs, und auch Erkenntnis nur qua Bewußtsein möglich; aber Bewußtsein ist darüber hinaus mehr, auch wenn für alle Bewußtseinsweisen daran festzuhalten ist, daß es stets "Bewußtsein von" ist.

Als solches aber ist es gerade vielschichtig; sowohl "Bewußtsein von etwas" wie auch "Bewußtsein (von) sich".

Gleich zu Beginn seines frühen Hauptwerks "Das Sein und das Nichts" bestimmt Sartre die Weise, wie er seinen Forschungsgegenstand erfassen will:

Die erste Maßnahme einer Philosophie muß also darin bestehen, die Gegenstände aus dem Bewußtsein herauszunehmen und seinen wahren Bezug zur Welt wieder herzustellen, nämlich, daß das Bewußtsein ein die Welt setzendes Bewußtsein ist.⁶⁾

Damit wehrt auch er die psychologistische Vorstellung ab, die Gegenstände des Bewußtseins seien in ihm wie in einer Schachtel als Erlebnisqualitäten, deren Untersuchung und Bewertung Aufgabe der deutenden Psychologie seien.

Damit ist aber auch noch mehr gesagt, wenn er die Begriffe Bewußtsein und Welt auseinanderhält und in eine besondere Beziehung setzt. Denn die aus dem Bewußtsein herausgenommenen Gegenstände gehören in die Welt, d.h. in einen Be-

6) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 17

reich, der nicht Bewußtsein, sondern außerhalb von ihm ihm gegenüber transzendent ist.

Sartre hält nämlich im Unterschied zu Husserl daran fest, daß die Analyse des Bewußtseins sich nicht darauf beschränken kann, die Gegenstände des Bewußtseins als bewußtseinsimmanente Phänomene zu untersuchen. Sondern die Phänomene sind als Phänomene des Bewußtseins Erscheinungen eines Nicht-Bewußtseinsmäßigen, das außerhalb von ihm ist.

Diese These zwingt Sartre dazu, die Erscheinungen nicht nur phänomenologisch auf ihre Seinsweise als Erscheinungen für das Bewußtsein zu untersuchen sondern auch ontologisch auf ihre Seinsweise als weltlich.

Die Untersuchung hat daher eine triadische Fragestruktur:

- 1) wie ist die Erscheinungsweise der Erscheinungen?
- 2) wie ist die Seinsweise des Erscheinenden?
- 3) wie ist die Seinsweise des Bewußtseins, aufgrund deren so etwas wie Erscheinung sein kann?

Hierbei ist ebenfalls darauf zu achten, daß das Bewußtsein sowohl phänomenologischer Untersuchungsgegenstand sein kann als auch ontologischer, als welcher es dann bei Sartre allerdings den Titel des "Für-sich" trägt. "Das Für-sich ist der ontologische Sinn des Bewußtseins."⁷⁾

Zunächst aber soll der phänomenologische Bewußtseinsbegriff herausgearbeitet werden.

7) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 241

§ 3 _Der_phänomenologische_Bewußtseinsbegriff

Als erste Bestimmung ist herauszustellen: "Es (das Bewußtsein) bleibt als "Phänomen" in dem ganz besonderen Sinn, in dem "Sein" und "Erscheinen" zusammenfallen."⁸⁾

Das bedeutet, daß dem Bewußtsein im phänomenologischen Sinn die Erscheinung qua Erscheinung immanent ist und insofern bei der phänomenologischen Analyse des Bewußtseins und seiner Erscheinungen die von Husserl entwickelte Epoché geübt werden muß hinsichtlich der "Existenzialen Mitsetzung", also der Entscheidung, ob die in der Erscheinung gegebenen Gegenstände real in der das Bewußtsein umgebenden Welt vorkommen oder nicht.

Im Rahmen der phänomenologischen Analyse des Bewußtseins ist die Frage nicht virulent, ob die Gegenstände auch außerhalb des Bewußtseins existieren. Hier geht es - wie in Husserls Phänomenologie - nur darum, die Erscheinungsweise der Erscheinung zu untersuchen.

Bei diesen Forschungen stellt Sartre - ähnlich wie Husserl - auch zwei besondere Kennzeichnungen des Bewußtseins heraus:

A) Das Bewußtsein hat Aktcharakter, wenn er schreibt:

"Wenn wir jedoch sagen, daß alles Bewußtsein ist (im Bewußtsein), bedeutet das auch, daß alles im Bewußtsein Akt (en acte) ist.", wobei er den Bewußtseinsakt ähnlich wie der frühe Husserl, dem er diesbezüglich in dessen späteren Untersuchungen einen Irrtum vorwirft¹⁰⁾ als eine Weise des Bewußtseins und nicht als eine "Handlung" von Ich oder einem Subjekt hinter dem Bewußtsein versteht:

Es handelt sich nicht um einen Akt aktiver, aktivistischer Ordnung, sondern nur um eine der Existenz der Potenz entgegengesetzte Art der Existenz.¹¹⁾

8) J.P. Sartre, Die Transzendenz des Ego, dt. Hamburg 1964, S. 12

9) - - - - -, Bewußtsein und Selbsterkenntnis, a.a.O., S. 34

10) ibid. vgl. auch Das Sein und Nichts, a.a.O., S. 23

11) ebenda

B) "Das Bewußtsein definiert sich nämlich durch Intentionalität"¹²⁾

Auch diese Bestimmung begreift Sartre ganz im Sinne des frühen Husserl, indem er die prinzipielle Öffnung des Bewußtseins, seine Eigenschaft, Gegenstände in Erscheinung zu haben und bestimmte Erscheinungen zu haben, als die zweite wesentliche Charakteristik des Bewußtseins herausstellt.

Bis hierher kann man sagen, daß Sartre in seinen Forschungen ganz dasselbe am Bewußtseinsbegriff aufweist, wie es beim frühen Husserl im Abschnitt I gezeigt wurde.

Und auch in einem anderen Punkt folgt er den Analysen Husserls, nämlich wenn er sagt: "Das Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas."¹³⁾

Doch bereits an dieser Stelle kündigt sich die mehrfach benannte, entscheidende Weiterführung des Bewußtseinsbegriffs bei Sartre an, wenn er in Fortführung dieses Gedankens von "Bewußtsein von" schreibt:

Denn die Existenz des Bewußtseins ist ein Absolutum, weil das Bewußtsein Bewußtsein seiner selbst ist, d.h. weil die Seinsweise des Bewußtseins Bewußt-Sein von sich ist.¹⁴⁾

Das Bewußtsein ist demnach nicht nur in seiner formalen Struktur des Auf-sich-Zurückkommens gekennzeichnet, sondern als "Bewußtsein von sich" ist es auch inhaltlich bestimmt als das Auf es selbst zurückkommende.

Was bedeutet das im einzelnen?

An dieser Stelle ist darauf zu achten, daß das Bewußtsein als das "Auf-etwas-Zurückkommende" gekennzeichnet wird und damit die reflexive Struktur herausgearbeitet ist. Dies bedeutet vor allem, daß es als reflexives Bewußtsein nicht notwendig Gegenstandsbewußtsein sein muß, sondern auch, indem es bei sich selbst bleibt, d.h. als nicht-thetisches Bewußtsein, reflexiv und intentional ist.

Und so schreibt Sartre in der Fortführung des o.a. Satzes:

12) Transzendenz des Ego, a.a.O., S. 10

13) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 28

14) Transzendenz des Ego, a.a.O., S. 11

Und es (das Bewußtsein) hat Bewußtsein insofern es Bewußtsein eines transzendenten Gegenstandes ist.¹⁵⁾

Mit dieser Erkenntnis zeigen sich auf einmal für das phänomenologische Verständnis des Bewußtseins zwei Bereiche (und gleichzeitig kündigt sich über den Begriff des "transzendenten Gegenstandes" die Notwendigkeit einer ontologischen Bestimmung an- was weiter unten ausgeführt werden soll).

Denn nun zeigt sich

- 1) das Bewußtsein als dasjenige, das im reflexiven Akt nicht thetisch bei sich selbst ist
- 2) wird der Blick darauf gerichtet, daß das Bewußtsein als seinen Reflexionsakt begleitend Bewußtsein seiner selbst ist, das sich nicht in prädikativer Selbsterfassung vollzieht.

Damit wird es für Sartre nötig, die Beziehung zwischen Bewußtsein und Erkenntnis erneut zu überdenken.

C) _ Bewußtsein und Erkenntnis

Nicht jedes Bewußtsein ist Erkenntnis, (es gibt z.B. affektive Bewußtseinszustände) aber jedes erkennende Bewußtsein kann nur Erkenntnis seines Objektes sein.¹⁶⁾

Diese Stelle bei Sartre ist für das Verständnis seines Bewußtseinsbegriffs wesentlich. Denn sie besagt, daß zwar alle Erkenntnis nur durch das Bewußtsein gewonnen und in ihm fundiert sein kann. Sie besagt aber darüber hinaus, daß der Begriff der Erkenntnis als prädikativer Erkenntnis nicht den des Bewußtseins abdeckt. Demnach ist Bewußtsein mehr als Erkenntnis; und es gibt Bewußtseinszustände, die nicht reflexiver Art sind, z.B. affektive Bewußtseinszustände.

Und im Verfolg der Begriffsinkongruenz von Bewußtsein und Erkenntnis wird auf einmal fragwürdig, ob denn das Modell der reflexiven Erkenntnis überhaupt für sich beanspruchen kann, wenn schon nicht die umfassende, so doch wenigstens die vorrangige Kennzeichnung des Bewußtseins zu sein.

Vorrangig in einem doppelten Sinn:

- a) als erste Erfassungsweise des Bewußtseins
- b) als die allen anderen Bewußtseinszuständen zugrundeliegende.

zu a)

Zwar scheint es dem philosophischen Denken häufig, als sei die Kennzeichnung des Bewußtseins als reflexiver Erkenntnisakt diejenige Art, die bei der Untersuchung des Bewußtseins als erste ins Auge springt. Doch mag dies daran liegen, daß philosophisches Denken sich selbst als Bestandteil - wenn nicht wesentlichste Ausprägung - des reflexiven Denkens versteht, und damit geneigt ist, dies selbst zu verabsolutieren.

zu b)

Auch diese Hypothese scheint sich vollkommen aus sich selbst zu verstehen, insofern die reflexive Erkenntnis sich als die genuin menschliche versteht und damit das menschliche Bewußtsein als das reflexive vorstellt.

16) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 17

Aber ist nicht damit eine Unterscheidung eingeführt, deren Rechtfertigung erst erwiesen werden müßte? Zwar mag das menschliche Bewußtsein als spezifisch reflexive Erkenntnismöglichkeit dann begriffen werden, wenn man es etwa einem animalischen Bewußtsein oder Instinkt gegenüberstellen will. Aber haften dem menschlichen Bewußtsein nicht auch "vegetative" Momente an, die es erforderlich machen, auch beim menschlichen Bewußtsein über den Bereich der Erkenntnis hinauszugehen? Und wer hätte bis jetzt bewiesen, daß die Reflexion als das sich oder seinen Gegenstand erfassende Bewußtsein das sich selbst im Reflexionsakt erfassende Bewußtsein erst aus sich entläßt? Hatte sich doch schon eingangs¹⁷⁾ die traditionelle Schwierigkeit gezeigt, daß das reflexive Bewußtsein eben nur in der Lage ist, auf sich selbst als Objekt zurückzukommen und daß damit für das erkennende Bewußtsein immer aus dem Blick gerückt wird, was es selbst als vollziehendes, nicht als vollzogenes ist.

Unterstellt der prädikative Bewußtseinsbegriff nicht, daß Bewußtsein nur das ist, was erkannt ist - eben jene Ergreifung des Objekts, das den genuine Zugang zum Bewußtsein versperrt? Dies alles wird fraglich, weil das Bewußtsein am Begriff der prädikativen Erkenntnis ausgerichtet wird. Und dabei gilt es doch zunächst nur die genaue Beschreibung festzuhalten, von der Sartre sagt:

Wir sagen, das Bewußtsein sei das erkennende Sein, insofern es *i s t*, und nicht insofern es erkannt ist.¹⁸⁾

Aus dieser einfachen Beschreibung, der alle Bewußtseinsforscher sich müßten anschließen können, kann daher nur folgen:

Zweifellos kann das Bewußtsein erkennen und sich erkennen. Aber es ist an und für sich etwas anderes als eine auf sich selbst zurückgewandte Erkenntnis.¹⁹⁾

Denn als erkennendes Bewußtsein ergreift es stets einen Gegenstand oder sich selbst als Objekt, als transitives

17) vgl. Einleitung

18) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 16

19) ibid.

Ziel seiner Reflexion. Aber als erkennendes Bewußtsein, als die Reflexion vollziehendes, ist es zunächst intransitiver Bewußtseinsakt, der die Erscheinung als Erscheinung nicht als fertig ergreift, sondern erst erstellt.

Und unter diesem Gesichtspunkt erscheint es nur schlüssig, daß nicht die Reflexion erst so etwas wie Bewußtsein ermöglicht, sondern es muß stattdessen gesagt werden:

Indessen ist es die notwendige und zureichende Bedingung dafür, daß ein erkennendes Bewußtsein Erkenntnis *s e i n e s* Objekts ist, daß es Bewußtsein von sich selbst als von dieser Erkenntnis ist. Das ist eine notwendige Bedingung: wenn mein Bewußtsein sich nicht bewußt wäre, Tischbewußtsein zu sein, so wäre es Bewußtsein von diesem Tisch, ohne ein Bewußtsein davon zu haben, es zu sein, oder, wenn man so will, es wäre ein Bewußtsein, das von sich selbst nichts weiß, ein unbewußtes Bewußtsein - was unsinnig ist. Und es ist eine zureichende Bedingung: es genügt, daß ich mir bewußt bin, Bewußtsein von diesem Tisch zu haben, um wirklich Bewußtsein davon zu haben.²⁰⁾

Und weiter:

So gibt es keine Art von Vorrang der Reflexion über das reflektierte Bewußtsein: nicht jenes entdeckt dieses für sich selbst. Ganz im Gegenteil das nicht reflexive Bewußtsein macht die Reflexion erst möglich: es gibt ein präreflexives Cogito, das die Voraussetzung des cartesianischen cogito ist.²¹⁾

Doch was kann das sein?

20) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 17

21) *ibid.*, S. 19

vgl. auch Bewußtsein und Selbsterkenntnis, a.a.O., S. 7, These 1

D) Das präreflexive Cogito

Im Nachfolgenden werden die Begriffe des präreflexiven cogito und des nicht-thetischen Bewußtseins im gleichen Sinne verwendet. Denn auch bei Sartre sind sie nur zwei verschiedene Namen für eine einheitliche Bewußtseinsweise²²⁾, die dem reflexiv-erkennenden Bewußtsein zugrundeliegt. Vergegenwärtigt man sich nochmals, daß durch die Analyse des reflexiven Bewußtseins, durch die Bestimmung seines transitiven Charakters auf das intransitive Moment am Bewußtseinsvollzug aufmerksam gemacht wurde und für das reflexive Bewußtsein das "Bewußtsein von sich" hinreichende und notwendige Bedingung war, so kann zunächst festgehalten werden, daß das nicht-thetische Bewußtsein in einer 1. Bestimmung "Bewußtsein von sich" ist.

Daher schreibt Sartre auch:

Denn das präreflexive Bewußtsein ist Bewußtsein (von) sich. Diesen Begriff des s i c h gilt es zu untersuchen, da er das Sein des Bewußtseins selbst definiert.²³⁾

Bei alledem ist aber im Gedächtnis zu bewahren, was Sartre ganz zu Beginn seiner Untersuchung in "Das Sein und das Nichts" sagt:

Dieses Bewußtsein (von) sich dürfen wir nicht als ein neues Bewußtsein ansehen, sondern als die einzig mögliche Daseinsweise für ein Bewußtsein von etwas. Ebenso wie ein ausgedehnter Gegenstand gezwungen ist, in drei Dimensionen vorhanden zu sein, ebenso kann eine Intention, eine Lust, ein Schmerz nur als ein unmittelbares Bewußtsein (von) ihnen existieren.²⁴⁾

Und weiter:

Die Lust kann nicht - auch logisch nicht²⁵⁾ vom Bewußtsein von Lust unterschieden werden.

und an anderer Stelle:

22) Sartre spricht in der Transzendenz des Ego nur vom nicht-thetischen Bewußtsein, während er in "Sein und Nichts" beide Ausdrücke synonym verwendet.

23) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 128

24) a.a.O., S. 19

25) ebenda, S. 20

Anders gesagt, das nicht-thetische Bewußtsein ist keine Erkenntnis, auch keine verkürzte oder wenig entwickelte, einer Realität, die Freude, Zorn, Schmerz usw. wäre. Das nicht-thetische Bewußtsein ist genau die Seinsweise, die bestimmtes Seiendes (être) hat, das man Vergnügen, Zorn, Schmerz usw. nennt.²⁶⁾

Hiermit ist die Dimension benannt, in der sich das Bewußtsein (von) sich am deutlichsten aufweisen läßt; der Bereich des Emotionalen und Affektiven.

Aus diesem Grunde, um eben die Abhebung vom Bereich der Reflexion und der prädikativen Erkenntnis deutlich zu machen, bevorzugt Sartre auch zur Kennzeichnung des nicht-thetischen Bewußtseins die Schreibweise Bewußtsein (von) sich - mit der Einklammerung des von (die im Folgenden ebenso beibehalten werden soll) - um augenfällig hervorzuheben, daß das nicht-thetische Bewußtsein nicht so sehr die Distanz zu sich selbst hat, wie das aus der Distanz auf sich zurückkommende, reflexive Bewußtsein. Denn, wie schon oben ausgeführt, ist das nicht reflexive Bewußtsein bei sich, im begleitenden Vollzug seines Bewußtseins selbst.

Das nicht-thetische Bewußtsein erreicht sich selbst, ohne auf das Diskursive und Implikationen angewiesen zu sein, denn es ist zwar Bewußtsein, aber man darf es nicht mit einer Erkenntnis verwechseln.²⁷⁾

Heißt das nicht, daß man das Gesetz des Paares Erkennender-Erkanntes nicht in das Bewußtsein einführen darf?²⁸⁾ Das Bewußtsein von sich selbst ist nicht paarig.

Wies läßt sich am besten zeigen, wenn man das Erlebnis einer Emotion analysiert. Denn dann wird sichtbar,

daß es nicht a p r i o r i psychische Realitäten wie die Freude oder den Schmerz gibt, an die man das Bewußtsein anheften könnte, sondern daß in Wirklichkeit das Bewußtsein sich zu Freude oder Schmerz macht, und daß es so, ob nun in seiner Struktur oder im Laufe eines Lebens, über die Natur oder das Wesen seiner selbst und des Menschen entscheidet.²⁹⁾

26) Bewußtsein und Selbsterkenntnis, a.a.O., S. 37

27) ibid., S. 32

28) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 18

29) Bewußtsein und Selbsterkenntnis, a.a.O., S. 68

Dies folgt notwendig aus der Erkenntnis, daß die Empfindung genau in dem Maße und der Weise empfunden wird, wie ein Bewußtsein von ihr da ist. Dabei wird deutlich, daß die Empfindung nicht in der Weise des reflektierenden Erfassens eines Gegenstandes "auftauchen" kann. Denn ein Haß ist nicht dadurch das, was er ist, daß er reflektiert wird. Im Gegenteil scheint er bereits qualitativ verändert durch den auf ihn zurückkommenden Reflexionsakt und nicht mehr in seiner genuinen Unvermitteltheit gegeben. Die Unmittelbarkeit einer Haßempfindung wird aber gerade dadurch erhalten, daß das Bewußtsein den Haß nicht setzt, sondern seiner im Auftauchen gewahr wird, bei ihm ist, d.h. sich selbst zum bewußten (i.S. des erlebten) Haß wird. Dieses mitvollziehende, nicht-setzende Bewußtsein ist spontanes Bewußtsein, d.h. originäres Bewußtsein. Und als solches ist es konstitutiv für jede Empfindung und Wahrnehmung. Denn das nicht-thetische Bewußtsein erstellt erst den Gegenstand für das Bewußtsein als bewußten Gegenstand. Es ist also nicht so, daß das setzende Bewußtsein erst den Gegenstand für das Bewußtsein schafft, sondern:

Umgekehrt ist dieses spontane Bewußtsein meiner Wahrnehmung k o n s t i t u t i v für meine Wahrnehmungsbewußtsein. Anders ausgedrückt, ist jedes setzende Bewußtsein vom Objekt zu gleicher Zeit nicht setzendes Bewußtsein von sich selbst.³⁰⁾

Damit wird deutlich, daß das präreflexive Bewußtsein eine eigenständige Bewußtseinsweise bildet gegenüber dem reflexiven Bewußtsein. Und mehr noch: Das präreflexive Bewußtsein ist dem reflexiven Bewußtsein in dem Sinn vorgängig, als es konstitutiv ist für dieses. Denn das Zurückkommen auf den Gegenstand ist dem reflexiven Bewußtsein nur möglich, insofern das Bewußtsein (von) sich diesen originär erst erschafft.

Aus diesen Überlegungen ist besonders festzuhalten, daß das nicht-thetische Bewußtsein für sich einen ebenso eigenständigen Gegenstandsbereich phänomenologischer Forschung bildet wie das reflexive Bewußtsein.

30) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 18

Wir kommen daher zu folgendem Schluß: das unreflektierte Bewußtsein muß als selbständig erachtet werden. Es ist eine, keiner weiteren Ergänzung bedürftigen Totalität.³¹⁾

Das bedeutet, daß auch das nicht-thetische Bewußtsein - auch wenn es am Bereich des Emotionalen aufgewiesen wurde - nicht dem Forschungsinteresse der Psychologen zu überlassen ist.

Denn es wurde zwar in Sartres Zugang das nicht-thetische Bewußtsein im Bereich des Affektiven ausgemacht, es beschränkt sich aber nicht darauf. Denn für das reflexive cogito muß nach dem bisher Gesagten auch ein so zu nennendes präreflexives Cogito konstitutiv sein.

Nachdem die beiden Weisen des phänomenologischen Bewußtseins herausgestellt sind, kann nun ein umfassender phänomenologischer Begriff des Bewußtseins gegeben werden.

31) Transzendenz des Ego, a.a.O., S. 19

E) Sartres vollständiger phänomenologischer
Begriff des Bewußtseins

Die vorausgegangenen Kennzeichnungen der reflexiven und der nicht-thetischen Bewußtseinsweisen müssen nun in den vollständigen Begriff des phänomenologischen Bewußtseins mit einfließen und als Momente an ihm gesehen werden. Doch reicht es nicht aus, etwa additiv alle bis hierher gegebenen Bestimmungen zusammenzufassen, um den vollständigen Begriff zu erstellen.

Vielmehr muß das aufgewiesen werden, was allen diesen Bestimmungen gemeinsam ist und die dargestellten Weisen des Bewußtseins als Weisen eines einheitlichen Bewußtseins umfaßt und ihnen zugrundeliegt.

Die umfassendste phänomenologische Bestimmung lautet bei Sartre:

Das Bewußtsein hat nichts Substantielles an sich, es ist eine reine "Erscheinung" in dem Sinne, daß es nur in dem Maße existiert, in dem es sich erscheint.³²⁾

Diese spezifisch phänomenologische Bestimmung des Bewußtseins geht aus vom Begriff der Erscheinung, kennzeichnet es in der Weise des sich selbst Erscheinens und hebt es damit von allen Einzelerrscheinungen ab, die für anderes erscheinen und nicht für sich, als das sich selbst Erscheinende: also als den Bedingungsrahmen für Erscheinung qua Selbsterscheinung.

Mit diesem umfassenden Begriff des phänomenologischen Bewußtseins ist aber die Analyse Sartres noch nicht erschöpft. Denn er macht nicht bei der Beschreibung der Erscheinung als Phänomen halt, sondern untersucht das Sein der Erscheinung, das es ebenfalls genauer zu bestimmen gilt.

Denn:

Jedes Bewußtsein - Husserl hat es gezeigt - ist Bewußtsein v o n etwas. Das bedeutet, daß es kein Bewußtsein gibt, das nicht S e t z u n g eines

32) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 23.

transzendenten Objektes wäre, oder wenn man lieber will, daß das Bewußtsein keinen "Inhalt" hat.³³⁾

Diese bereits zitierte Bestimmung gilt es nunmehr unter einem anderen Blickwinkel als bisher zu sehen. Sie erklärt nicht nur die bisher erläuterte Struktur des "von" am Bewußtsein in seinen beiden Weisen, sondern damit ist auch gesagt:

Das Bewußtsein - das reflexive wie das nicht-thetische - ist Setzung eines Objekts und das stets. Und das Objekt ist transzendent, d.h. nicht im Bewußtsein, sondern außerhalb seiner selbst.

Und es (das Bewußtsein) hat Bewußtsein seiner selbst, insofern es Bewußtsein eines transzendenten Gegenstandes ist.³⁴⁾

Das in der Erscheinung Erscheinende ist demnach transzendent. Und daraufhin muß es untersucht werden.

Wenn das phänomenologische Bewußtsein aber umfassend als Erscheinung qua Selbsterscheinung definiert wird, muß es dann nicht selbst auch transphänomenal sein?

Das Bewußtsein ist Bewußtsein v o n etwas: das bedeutet, daß die Transzendenz konstitutive Struktur des Bewußtseins ist; d.h. das Bewußtsein erwächst r u h e n d auf einem Sein, das nicht es (das Bewußtsein) ist.³⁵⁾

Es gilt daher jetzt die Frage nach der Transzendenz zu stellen.

33) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 16

34) Transzendenz des Ego, a.a.O., S. 11

35) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 28

§ 4 _Bewußtsein und Transzendenz

Das Seiende (être) ist etwas, das ich nicht in seinem Sein (être) erfassen kann, außer als Phänomen von dem gegebenen Objekt aus. Das Sein ist das, was macht, daß das Objekt erscheint. Jedes Objekt ist auf Grund von Sein. Jedes Erscheinen hat ein Sein. Aber das Sein kann sich in keinem Fall auf ein Erscheinen reduzieren.³⁶⁾

In diesem Zitat erläutert Sartre noch einmal deutlicher, was er in "Das Sein und das Nichts"³⁷⁾ unter der Überlegung ausgeführt hat, daß das Sein nicht auf ein *percipi* reduziert werden kann.

Was folgt daraus?

Mit dieser These ist gesagt, daß die Phänomene aufgrund eines Seins erscheinen, das nicht die jeweilige aktuelle Erscheinung selbst ist, daß der jeweiligen Erscheinung für das Bewußtsein ein Sein zugrundeliegt, das als Gesamt der Phänomene erscheint und ihnen Identität verleiht.

Da die Erscheinung "das Gesamt der Phänomene (bildet), die sich der Erkenntnis darbieten, um verbunden zu werden,"³⁸⁾ und "dieses Erscheinen selbst ein Sein"³⁹⁾ hat, muß es auf dieses hin untersucht werden. Die Untersuchung kommt damit auf einen Punkt zurück, der bereits früher⁴⁰⁾ unter Punkt 2) angekündigt wurde mit der Frage: Wie ist die Seinsweise des Erscheinenden.

Aus dem bereits zu Eingang dieses Abschnitts Gesagten und den eben benannten Zitaten ergibt sich nun die Notwendigkeit, einen weiteren schon angedeuteten Unterschied Sartres zu Husserl herauszuarbeiten.

Sartre bleibt nicht auf dem Felde der phänomenologischen Analyse der Erscheinungen als bewußtseinsimmanenter Phänomene stehen. So schreibt er in "Bewußtsein und Selbsterkenntnis" über Husserl: "Er lehnt die Auffassung ab, daß das Sein außerhalb der Erkenntnis, die man von ihm hat, existiert" und stellt seine eigene Position dem entgegen:

36) Bewußtsein und Selbsterkenntnis, a.a.O., S. 25

37) a.a.O., S. 23

38) Bewußtsein und Selbsterkenntnis, a.a.O., S. 22

39) ebenda

40) auf S.

... wobei wir uns darüber klar sind, daß die Erkenntnis das Maß des Seins ist, aber die Erkenntnis selbst ist t.⁴²⁾

Er hält also daran fest, daß die Phänomene nur erscheinen aufgrund von Objekten außerhalb des Bewußtseins, d.h. von Objekten, die der realen Welt zugerechnet werden müssen, oder aber, anders ausgedrückt, in ihrem Gesamtbestand die Welt erst bilden.

In diesem Sinne sind die Phänomene bewußtseinstranszendent. Denn es ergibt sich,

daß das Sein des Phänomens, obwohl sich eben so weit erstreckend wie das Phänomen, der Phänomenbedingtheit entgehen muß - die darin besteht, nur insoweit zu existieren, als es sich enthüllt - und daß es folglich über die Erkenntnis, die man von ihm gewinnt hinausgeht und sie stiftet.⁴³⁾

Sofort muß sich an dieser Stelle die Frage aufwerfen:

Wie kann denn bei einer solchen Differenz von Bewußtsein und Welt das Bewußtsein überhaupt über das Phänomen hinaus auf so etwas wie reale Welt stoßen?

Und hier gibt Sartre eine Antwort, die eine neue Interpretation des Bewußtseinsbegriffs ankündigt, wenn er schreibt:

Jedoch kann das Bewußtsein das Seiende stets überschreiten, nicht in Richtung auf sein Sein, wohl aber in Richtung auf den S i n n dieses Seins. Daraus ergibt sich ein Tatbestand, den man ontologisch nennen kann, denn es ist ein fundamentales Kennzeichen seiner Transzendenz, daß sie das Ontische in Richtung auf das Ontologische transzendiert. Der Sinn vom Sein des Seienden, soweit er sich dem Bewußtsein enthüllt, ist das Seinsphänomen.⁴⁴⁾

Es geht also darum, die ontologische Bestimmung des Bewußtseins zu fassen, wie sie die transzendente Struktur des Bewußtseins vor Augen führt.

42) Bewußtsein und Selbsterkenntnis, a.a.O., S. 26

43) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 15

44) ibid., S. 30

§ 5 _Der_ontologische_Begriff_des_Bewußtseins

An einer bereits früher zitierten Stelle nennt Sartre den ontologischen Sinn des Bewußtseins das "Für - sich".

Diesen Begriff kann man erst dann voll erfassen, wenn man ihn in Entgegensetzung zum "An sich" sieht.

Das "An sich" ist bei Sartre gleichzusetzen mit der materiellen Welt, also dem Stofflichen im Sinne eines Ungeistigen. Es erfährt drei Bestimmungen:

- "1. Es ist
2. Es ist an sich
3. Es ist das, was es ist."⁴⁵⁾

Damit ist das Seiende, das Welthafte gekennzeichnet als das Faktische, in sich Dichte, völlig Konsistente, das als "Inertes" dem Trägheitsgesetz unterliegt und in sich völlig Passives ist.

Von ihm geht nichts aus, es ist als Seiendes bloß Vorhandenes, ganz bei sich, ein undurchdrungener Block von Faktischem, ungebrochene Identität mit sich selbst, ohne daß es Bewußtsein davon hätte.

Ihm, das nur erkannt sein kann, steht das Bewußtsein als Erkennendes gegenüber, das es erkennt, und sich selbst; für das es sein kann und das für sich selber ist.

Doch was sind die kennzeichnenden Momente an ihm?

45) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 35

A) Das Für - sich

Das Für - sich ist dem An - sich entgegengesetzt und durch entgegengesetzte Merkmale gekennzeichnet.

Es ist nicht in sich selbst ruhend, nicht massive Dichtigkeit mit sich selbst, sondern quasi Gespaltenes.

Wie aber kommt es dazu?

Das Sein des Bewußtseins als Bewußtsein ist, im A b s t a n d z u s i c h zu sein als Anwesenheit bei sich, und dieser Nicht-Abstand, den das Sein in sein Sein hineinträgt, ist das Nichts. Damit es also ein S i c h gibt, muß die Einheit dieses Seins als Vernichtung⁴⁶⁾ des Identischen sein eigenes Nichts umfassen.

und weiter:

So ist das Nichts jenes Loch des Seins, jener Sturz des An - sich zum Sich, durch den sich das Für - sich herstellt.⁴⁷⁾

Das Für - sich ist demzufolge zu verstehen als dasjenige Sein, das nicht in der totalen Identität mit sich selbst verharret, sondern mit sich selbst gespalten bei sich ist. Es ist daher ein Sein, das sowohl über sich hinausgeht, indem es sich von sich wegbewegt, als auch auf sich zurückkommt, insofern es bei sich bleibt.

In dem Bruch mit sich selbst erfährt das Für - sich das Nichts an ihm selbst, durch das es konstituiert wird und das es gleichzeitig zu überwinden trachtet.

Diese etwas abstrakt erscheinenden Überlegungen lassen sich an einem Beispiel erläutern, das Sartre selbst in "Das Sein und das Nichts"⁴⁸⁾ gegeben hat, um den Ursprung der Verneinung zu erklären.

Exkurs:

In dem genannten Kapitel (I. Teil, Kap. 1,1) zielt die Fragestellung darauf ab, die Grundlegung einer Verbindung zwischen An - Sich und Für - Sich zu untersuchen. Im Ver-

⁴⁶⁾ Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 131

⁴⁷⁾ ebenda

⁴⁸⁾ ibid., S. 39 ff.

folg dieses Problems erweist sich für Sartre die Frage als Fragestellung allgemein als die genuine Begegnungsart von an-sich und für-sich.

Die triadische Struktur von Fragen als

- 1) Fragesteller
- 2) des Befragten
- 3) des Worüber der Frage⁴⁹⁾ (Heidegger hat es das Erfragte einer Frage genannt)⁵⁰⁾

zeigt die Verhaltensweise des Fragestellers sowie die prinzipielle Möglichkeit von Fragen als nur auf dem Grunde von Nichts gegeben. Denn eine echte Fragestellung liegt nur dann vor, wenn sie als Möglichkeit eine Beantwortung mit ja oder nein, nichts oder niemand zuläßt. Das bedeutet, daß das Erfragte gegeben sein kann und auch nicht gegeben sein kann, so daß im Falle einer verneinenden Antwort eine dreifache Nichtung auftritt. Und zwar:

1. das Erfragte als nicht Gegebenes
2. das Befragte als "nicht" des Ziels (des Ortes)
3. des Fragestellers als faktisch-Gewordenen (Faktifizierten)

Da hier nur die Seinsweise des Für-sich als Fragestellers in Frage steht - und im übrigen ja deutlich ist, daß im Fall einer verneinenden Antwort das Befragte und das Erfragte genichtet werden - gilt es zu klären, was das Faktisch-werden bedeutet.

Es bedeutet, daß die Frage des Fragestellers aus einer Erwartung entspringt, der als erstes Moment die Möglichkeit als Nicht-faktisches zugrundeliegt.

Die Frage ist also in rechter Weise nur dann denkbar, wenn sie offen gehalten ist als Unentscheidbarkeit zwischen ja und nein. Als solche ist sie prinzipiell nicht geschlossen, sondern etwas Offenes, also nicht Dichtigkeit mit sich selbst.

Wenn in der verneinenden Antwort die Unentscheidbarkeit überwunden wird, dann kommt die Frage zur Ruhe, sie schließt sich, sie wird dicht, sie wird faktisch - wie die Dichte

49) a.a.O., S. 41

50) a.a.O., S. 5

des An-sich. D.h. die der Frage zugrunde liegende Möglichkeit wird faktisch, negiert also die Möglichkeit als Offenheit.

Aus dieser beispielhaften Erläuterung wird ersichtlich, daß die Frage an sich selbst ein Moment der Nichtung enthält, auf Grund dessen sie erst als Frage ist. (Darüber hinaus nichtet sie sich im Überschreiten zur Antwort noch einmal selbst durch das Faktischwerden.)

((Exkursende))

Aus dieser Kennzeichnung des Für-sich als eine Art Unentschiedenheit "was für das Bewußtsein bedeutet, zu sein, was es nicht ist, und nicht zu sein, was es ist"⁵¹⁾ ergibt sich die allgemeinere Bestimmung:

Das Bewußtsein ist eine Art Dekompression des Seins. Es ist ein Sein, in dem es so etwas wie einen Riß gibt und das das allgemeine Sein durch das Für-sich sein ersetzt, das ein Sich entstehen läßt.⁵²⁾

So auch an anderer Stelle:

Die Eigentümlichkeit des Bewußtseins hingegen ist eine Kompressionsverminderung des Seins zu sein.⁵³⁾

Das Für-sich ist also eine Nichtung des An-sich zum Sich, das bei sich anwesend sein möchte.

Nun setzt die Anwesenheit bei sich eine leichte Distanz voraus, eine leichte Abwesenheit von sich. Das ist eben dieses ständige Spiel von Abwesenheit und Anwesenheit, dessen Existieren als schwierig erscheint, das wir aber ständig vollziehen, und das die Seinsweise des Bewußtseins darstellt. So impliziert diese Seinsweise, daß das Bewußtsein in seinem eigenen Sein Mangel ist. Es ist Mangel an Sein. Das Für-sich ist Mangel an Sich-sein.⁵⁴⁾

So bestimmt sich das Für-sich als Mangel

Das Für-sich kann die Nichtung nicht ertragen, ohne sich selbst als Mangel an Sein zu bestimmen.⁵⁵⁾

51) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 126

52) Bewußtsein und Selbsterkenntnis, a.a.O., S. 45

53) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 126

54) Bewußtsein und Selbsterkenntnis, a.a.O., S. 44

55) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 139

Denn "was dem Für-sich fehlt, ist das S i c h - oder sich-selbst als An-sich", in dem es zu seiner Identität als der dem An-sich gleichen Dichtigkeit mit sich selbst gelangte.

Und daraus ergibt sich bereits die weitere Bestimmung des Für-sich als Freiheit

Was wir im zweiten Teil unseres Buches mit Hilfe des Terminus Mangel ausgedrückt haben, kann ebenso gut mit Freiheit ausgedrückt werden. Das Für-sich wählt, weil es Mangel ist, die Freiheit ist eins mit dem Mangel, sie ist die konkrete Seinsweise des Mangels an Sein.⁵⁷⁾

Aus dem Mangel leitet sich auch die Bestimmung des Für-sich als Begierde ab.

Es ist daher genauer zu untersuchen, wessen das Für-sich ermangelt, und was es begehrt.

57) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 702

B) Das Sich

In den vorausgegangenen Überlegungen zum ontologischen Bewußtseinsbegriff wurden die Begriffe des An-sich und Für-sich untersucht. Dabei geschah dies in einer Weise, die diese Seinsweisen im Schwerpunkt auf ihre Vorsilben "an" und "für" hin interpretierten.

Weniger Beachtung fand dabei bisher das den beiden Gemeinsame "Sich".

Gewiß schwang stets so etwas mit, als verkörpere das Sich in beiden so etwas wie den Tatbestand einer Identität. Genauer erläutert aber wurde dies noch nicht, so daß es dies jetzt nachzuholen gilt.

Das Sich bezeichnet nämlich das genuin Reflexive; insofern kann es eigentlich nicht mit vollem Recht in der Verbindung an-sich genannt werden, sofern das an-sich begrifflich als das mit sich selbst Koinzidente entwickelt wurde.

"Das Sich verweist, und zwar auf das S u b j e k t. Es bezeichnet eine Beziehung des Subjekt zu sich selbst ..."58)

Und insofern bedeutet es in der Verbindung "an-sich" mangels anderer sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten die Dichte mit sich selbst, die eigene Koinzidenz.

Anders in der Verbindung "für-sich", wo es in der Tat das Subjekt indiziert. Doch auch nicht mehr als das, denn das Sich ist nicht gleich dem Subjekt, da es mit sich als sich selbst koinzidiert.

Es ist aber nicht das Subjekt, da ohne die Beziehung zu sich das Subjekt sich zur Identität des An-sich verdichten würde; ebensowenig ist es eine bestimmte Artikulation des Wirklichen, da es das Subjekt hinter sich erscheinen läßt. Das S i c h kann in Wahrheit nicht als ein wirklich Seiendes begriffen werden: Das Subjekt kann nicht sich s e i n, denn die Koinzidenz mit sich läßt, wie wir sahen, das Sich entschwinden. Aber ebensowenig kann es sich n i c h t s e i n, da das Sich Anzeige des Subjekts selbst ist. Das Sich stellt somit in der Immanenz des Subjekts in Beziehung zu sich selbst einen idealen Abstand dar, eine Weise, s e i n e e i g e n e K o i n z i d e n z

58) Das Sein und Das Nichts, a.a.O., S. 129

nicht zu sein, der Identität zu entgehen, obwohl sie als Einheit gesetzt wird, kurz, sich in einem dauernd labilen Gleichgewicht zu befinden zwischen der Identität als absoluter Kohäsion ohne jede Verschiedenheit und der Einheit als Synthese seiner Mannigfaltigkeit. Das bedeutet für uns die Anwesenheit bei sich.⁵⁹⁾

Damit zeigt sich das Sich als Konstituens des Für-sich; eben die Identität des Für-sich dadurch zu erstellen, daß es als nicht mit sich selbst Identisches, sondern nur in der ständigen Annäherung dahin als Anwesenheit bei sich zu begreifen ist.⁶⁰⁾

Das Sich ist identisch mit sich, insofern es im Vollzug bei sich ist, und nicht identisch insofern es im Vollzug von dem weggeht, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt, dem Bewußtsein.

Gleichwohl sei noch einmal betont, daß es nicht Subjekt ist, sondern dies allenfalls indiziert. Denn es ist nicht handelndes, aktiver Handlungsträger im Sinne eines Schöpfenden. Es ist vielmehr medial zu verstehen - ein Geschehen des Bewußtseins, das dieses gleichzeitig dadurch als Für-sich kennzeichnet und evoziert.

60) "Das Sich ist per definitionem ein Ideal, eine Grenze." (Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 160)

§ 6 _Der_ _umfassende_ _Bewußtseinsbegriff

Der vollständige Sartresche Bewußtseinsbegriff umfaßt sowohl die phänomenologische als auch die ontologische Dimension.

Alle bisher aufgedeckten Kennzeichen des Bewußtseins als reflexives und nicht-thetisches wie auch als Für-sich bilden Momente des Bewußtseinsbegriffs; der Gesamtbegriff aber läßt sich auch hier nicht durch deren Addition erstellen.

Es hat sich bis hierher gezeigt, daß das Bewußtsein "durch und durch Bewußtsein"⁶¹⁾ ist und daß "das Bewußtsein existiert durch sich selbst."

Und es gilt auch:

- "1. daß n i c h t s die Ursache des Bewußtseins ist;
2. daß es die Ursache seiner eigenen Seinsweise ist."⁶²⁾

denn es hatte sich gezeigt, daß das Bewußtsein nicht bedingt wird durch etwas anderes, es sei denn durch nichts, das in das An-sich dringt, um qua Sich das Für-sich zu entlassen.

In den über die formale Kennzeichnung des ontologischen Bewußtseinsbegriffs hinausgehenden Bestimmungen als Mangel, Freiheit und Begierde aber kündigt sich ein Bezug an, der bisher vernachlässigt wurde: der Bezug des Bewußtseins zur Existenz.

In einem anderen Zusammenhang - als es darum ging, die Transzendentalität des Bewußtseins zu erläutern - wurde bereits eine Stelle bei Sartre zitiert, die nun noch einmal genauer untersucht werden soll:

Das Bewußtsein ist Bewußtsein v o n etwas: das bedeutet, daß die Transzendenz konstitutive Struktur des Bewußtseins ist; d.h. das Bewußtsein erwächst r u h e n d a u f einem Sein, das nicht es (das Bewußtsein) ist.⁶³⁾

61) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 21

62) *ibid.*, S. 22 Anm.

63) *ibid.*, S. 28

Diese Stelle bezeichnet nicht nur den gedanklichen Übergang vom phänomenologischen Bewußtseinsbegriff zum Ontologischen qua Transzendenz, wie sie bisher interpretiert wurde, sondern sie besagt auch, daß das Bewußtsein selbst durch Transzendentes fundiert ist, nämlich durch die Existenz.

Die Existenz aber ist die Seinsverfassung des Menschen.

Und daraus ergibt sich die umfassende Bestimmung des Bewußtseins bei Sartre, die bewußt an die Heideggersche Kennzeichnung des Da-Seins⁶⁴⁾ angelehnt ist:

Das Bewußtsein ist ein Seien-
des, dem es in seinem Sein um
dieses selbst geht, insofern
dieses Sein ein Sein in sich
einbezieht, das ein⁶⁵⁾ anderes
als es selbst ist.

Damit ist das Bewußtsein auf die Existenz bezogen, d.h., in der umfassendsten Weise gekennzeichnet, denn es bezieht sich nun auf die umfassendste Bestimmung des Menschen bei Sartre.

Bei alledem ist bis hierher - von den ersten Anfängen der phänomenologischen Analyse über die ontologische Bestimmung bis hin zur umfassendsten Bestimmung des Bewußtseins in Beziehung auf die Existenz - der Begriff des Ich noch an keiner Stelle aufgetaucht. Und es ist fraglich, ob in der Sartreschen Bewußtseinskonzeption so etwas wie Ich überhaupt auftauchen und Platz greifen kann.

Denn das Bewußtsein ist in allen seinen Weisen durch Akt und Intentionalität gekennzeichnet, die die Gegenstände für es konstituieren. Und als bewußtes Sein, d.i. als Bewußtseinsvollzug ist es ein Geschehnis, das sich gleichsam medial an ihm selbst vollzieht, ohne daß an irgendeiner Stelle von einem Ich die Rede wäre, das dieses Geschehnis in Gang setzte oder hervorriefe.

Und bis hierher hat sich auch gezeigt, daß das Bewußtsein bei Sartre offenbar eines Ich gar nicht bedarf, um zu

64) M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1963, S. 12

65) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 29

"funktionieren" - will heißen, das Bewußtsein kann als bewußtes Sein in allen seinen Weisen bestimmt werden, ohne daß dabei dem Ich irgendeine Bedeutung zufiele.

Fällt das Ich aus dem Bewußtseinsbegriff Sartres ganz heraus? Oder taucht es doch darin auf; wenn ja, in welcher Weise? Welches sind die Beziehungen zwischen Bewußtsein und Ich?

§ 7 _Das_Ich

Wie bisher dargelegt beinhaltet die Sartresche Bewußtseinskonzeption den Begriff des Ich nicht.

Gleichwohl spricht auch Sartre dem Ich eine Bedeutung zu und expliziert dessen Begriff. Dies aber eben in einem besonderen Bezug zum Bewußtsein.

Denn Sartre gesteht zwar zu, daß das Ich im reflexiven Bewußtsein auftaucht, wenn er schreibt:

Es fällt niemandem ein zu leugnen, daß das Ich in einem reflektierten Bewußtsein erscheint.⁶⁶⁾

und:

Husserl zögerte nicht anzuerkennen, daß ein unreflektierter Denkkakt eine radikale Modifikation erfährt, sobald er reflektiert wird, Ist aber wirklich unumgänglich, diese Modifikation auf den Verlust der "Naivität" einzuschränken? Besteht das Wesentliche dieser Modifikation, nicht vielmehr darin, daß das Ich erscheint?⁶⁷⁾

Im gleichen Atemzuge aber führt er auch aus, "im unreflektierten Bewußtsein gibt es kein Ich"⁶⁸⁾, so daß klar ersichtlich wird, daß das Ich nicht kennzeichnend, geschweige denn konstitutiv für das Bewußtsein in allen seinen Weisen sein kann.

Zunächst stellen wir fest, daß es in diesem Bewußtsein keine Unterscheidung Subjekt-Objekt gibt. Daß es nicht von einem Ego bewohnt wird, bedeutet wesentlich folgendes: Ein "Ego" als Bewohner des Bewußtseins ist eine Dichtigkeit (opacité) im Bewußtsein; tatsächlich ist das Bewußtsein, wenn es auf der Ebene des Unmittelbaren und der Nicht-Reflexivität kein Ego hat, deshalb nicht weniger persönlich.⁶⁹⁾ weil es trotz allem Verweis auf sich selbst hat.

Vielmehr taucht es nur im reflexiven Bewußtsein auf, wo es zugleich im Bewußtseinsvollzug erscheint, sich selbst aber nicht genuin erfassen kann, wie schon oben ausgeführt, sondern allenfalls als Objekt.

66) Die Transzendenz des Ego, a.a.O., S. 14

67) ibid., S. 13

68) ibid., S. 14

69) Bewußtsein und Selbsterkenntnis, S. 33

Und hier führt Sartre eine sprachliche Unterscheidung ein, die in der deutschen Übersetzung verlorengeht, wenn er von "Je" und "Moi" spricht und beide Ausdrücke einfach mit Ich übersetzt würden. Das Französische kann mit dem an den Anfang eines Satzes gestellten Moi die Betonung des Ich in einer Weise hervorheben, wie es das Deutsche so nicht kennt.

Gleichzeitig wird in dem Moi auch die Assoziation daran hervorgerufen, daß das Moi auch Mich bedeutet in dem reflexiven Sinn des Wortes, der seinerseits durch seine grammatikalische Funktion zurückweist auf den sie konstituierenden Reflexionsakt.

Beide, "Je" und "Moi" sind verbunden in der personalen Einheit des Ego.

A) Je und Moi

Mit dieser Unterscheidung, die im deutschen Text durch die Einführung der unterschiedlichen Schreibweise "ich" (Je) und "ICH" (Moi) deutlich hervorgehoben wird, will Sartre das "Doppelgesicht" des Ego zeigen, sofern es als "Ich Handlungseinheit" ist und als "ICH Einheit der Zustände und Qualitäten".

Das bedeutet, daß "ICH (Moi) tritt nur mit reflexivem Akt und als noematisches Korrelat einer reflexiven Intention in Erscheinung", während das Ich als Handlungseinheit verstanden werden muß als ein "Leerbegriff", dessen Funktion es lediglich ist, "der objektive und leere Träger" von Handlungen zu sein, die sich quasi ohne Rechenschaftsabgabe der Person, also in einer Art Selbstvergessenheit des Ich, die den Handelnden ganz bei der Sache sein läßt, in der Welt durch sie vollzieht.

Dies Verhältnis von Je und Moi läßt sich am einfachsten durch das folgende Zitat kennzeichnen.

Und in diesem Sinne wird man von dem Ich (je), das man zu Unrecht als den Bewohner des Bewußtseins ansieht, nur sagen können, daß es das Mich (Moi) des Bewußtseins ist, nicht aber daß es sein eigenes S i c h wäre.⁷⁰⁾

Damit ist klargestellt, daß das vollziehende Ich vom reflexiven Bewußtsein nur in der Weise des Mich (Moi), also nicht genuin und unvermittelt erfaßt wird. Das Je ist auch nicht das "Sich", das weiter oben bereits als der Grund der Distanz und Anwesenheit des Bewußtseins herausgearbeitet wurde, und somit überhaupt nicht im Bewußtsein angesiedelt ist, es sei denn in der reflexionsvermittelten Kennzeichnung als "Mich".

Das "Mich" aber ist auch die Erfahrungsweise des Menschen von sich selbst; insofern ist es dem personalen Ego in vielem gleich - wie dies wird jenes im Prozeß reflexiver Erkenntnis erfaßt sowohl als bewußtseinsmäßiger Verantwortungspunkt als auch als leibhafte Persönlichkeit.

70) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 160

B) Das Ego

Wenn sich das Bewußtsein in reflexiver Erkenntnis auf das Ego als Mich oder Person zurückwendet, erfährt es dieses als Zustand, d.i. "noematische Einheit von Spontaneitäten"⁷¹⁾. "Aber die Spontaneität des Ego darf keinesfalls mit der Spontaneität des Bewußtseins verwechselt werden. Das Ego ist ja, weil es Objekt ist, p a s s i v."⁷²⁾
Daraus folgt mit Notwendigkeit:

Das Ego ist ein vom reflexiven Bewußtsein erfaßtes, aber auch k o n s t i t u i e r t e s Objekt."⁷³⁾

So daß Sartre zu dem Schluß kommt:

Es ((das Ego)) ist ein virtuelles Einheitszentrum, und das Bewußtsein konstituiert es i n U m k e h - r u n g der eigentlichen Produktionsfolge: an erster Stelle stehen eigentlich die Erlebnisse, durch die sich⁷⁴⁾ die Zustände bilden, alsdann durch diese das Ego.

Mit dieser Schlußfolgerung, daß das Ego nicht Eigentümer sondern Objekt des Bewußtseins ist, ergeben sich die folgenden Konsequenzen:

Das ICH (Moi) als solches bleibt uns unbekannt. Und das ist leicht zu verstehen; denn es ist als Objekt gegeben.⁷⁵⁾

Und weil es Objekt ist, ist zu sagen, daß das

Ego weder der Form noch dem Inhalt nach i m B e - wußtsein ((ist)) sondern außerhalb i n d e r W e l t : daß es ein innerweltlich Seiendes ist, wie das Ego das anderen.⁷⁶⁾

Folglich gilt:

Tatsächlich i s t mein I c h für das Bewußtsein n i c h t g e w i s s e r als das I c h a n d e r e r M e n s c h e n. Es ist lediglich vertrauter.⁷⁷⁾

Als solches aber erscheint es ebenso Bezweifelbar wie das Ego der Anderen.

71) Transzendenz des Ego, a.a.O., S. 25

72) ebenda, S. 30

73) ebenda

74) ebenda

75) ebenda, S. 33

76) ebenda, S. 7

77) ebenda, S. 42

Wenn auch das Ego seiner Natur nach ein b e z w e i-
f e l b a r e s ((weil transzendentes)) O b j e k t
ist, so folgt doch daraus nicht, daß es hypothetisch
wäre. Das Ego ist ja wirklich die spontane, t r a n s-
z e n d e n t e Vereinigung unserer Zustände und
Handlungen. Als solches ist es keine Hypothese.⁷⁸⁾

Also bleibt die einzige Methode zu einer Erkenntnis:
Beobachtung, ⁷⁹⁾approximatives Erfassen, Antizipation
und Erfahrung.

⁷⁸⁾ Transzendenz des Ego, a.a.O., S. 28

⁷⁹⁾ ebenda, S. 33

C) Konsequenzen für das Verhältnis Ich und Bewußtsein

Die Konsequenzen aus dem bisher Dargestellten sind wie folgt:

1. daß die transzendente Sphäre unpersönlich, oder wenn man eine andere Ausdrucksweise bevorzugt "praepersonal" ist; sie ist o h n e Ich;
2. daß das "Ich denke" unsere Vorstellungen deshalb begleiten kann, weil es auf dem Grund einer Einheit erscheint, zu deren Erschaffung es nichts beigetragen hat und daß es von dieser vorgängigen Einheit selbst allererst ermöglicht wird.⁸⁰⁾

Und ferner, daß zu formulieren ist:

"das transzendente Bewußtsein ist unpersönliche Spontaneität."⁸¹⁾

Denn:

Jedenfalls tritt - wie wir weiter oben feststellten - das am Horizont des "Ich denke" erscheinende Ich nicht als Produzent der bewußten Spontaneität auf. Das Bewußtsein produziert sich ihm gegenüber selbst und geht auf es⁸²⁾ zu, trifft es. Das ist alles, was sich sagen läßt.

Aus allen diesen Stellen läßt sich noch einmal deutlich herauslesen, daß es sich auch bei Sartre um eine non-egologische Bewußtseinskonzeption handelt, in der das Ich nur als Akt des reflexiven Bewußtseins erscheint; in der "unser psychisches Ich (moi) ein transzendentes Objekt ist, das unter den Streichen der Epoché fallen muß."⁸³⁾

Und so bleibt ein Bewußtseinsbegriff, der sich in folgenden Bestimmungen zusammenfassen läßt:

Das Bewußtsein ist

- bewußtes Sein
- stets Bewußtsein von
- durch nichts bedingt
- ohne Inhalt
- sich selbst transzendent

80) Transzendenz des Ego, a.a.O., S. 9

81) ibid., S. 39

82) ibid., S. 36

83) ibid., S. 9

- ontisch-ontologisch
- durch und durch Bewußtsein
- ohne Ich.

Da es sowohl durch und durch Bewußtsein ist, außerdem das Ich nicht sein Bewohner oder gar Beherrscher ist, bleibt praktisch kein Raum für eine Theorie des Un- oder gar Unterbewußtsein.

Und so muß Sartre konsequenterweise schreiben:

Entweder wir akzeptieren eine Theorie des Bewußtseins, das durch und durch Bewußtsein ist, und wir müssen das Unbewußte ablehnen; oder wir gehen von der entgegengesetzten Idee aus, und das Bewußtsein verschwindet, wird unerklärlich, wie in allen psychologischen Abhandlungen, die ich gelesen habe oder kenne.⁸⁹⁾

Diese Schlußfolgerungen zwingen Sartre dazu, eine neuartige Psychoanalyse zu entwerfen: die existenzielle Psychoanalyse, die in einem Exkurs kurz dargestellt werden soll, weil sie eine stringente Konsequenz des non-egologischen Bewußtseinsbegriffs ist.

89) Bewußtsein und Selbsterkenntnis, a.a.O., S. 78

§ 8 Die existenzielle Psychoanalyse

Wie bereits hervorgehoben, bleibt wegen der Sartreschen Bestimmung des nicht-thetischen Bewußtseins im Rahmen der Gesamtkonzeption der menschlichen Existenz kein Raum für ein Un- oder Unterbewußtes.

Das Unbewußte schließt sich begrifflich dadurch aus, daß es in einer solchen Bestimmung nicht Gegenstand des Bewußtseins sein kann.

Sofern also in der Psychoanalyse von einer Theorie des Unbewußten die Rede ist, stellt sich dies für Sartre notwendigerweise angesichts seiner Ergebnisse aus der Bewußtseinsforschung als eine *Contradictio in adjecto* dar.

Fraglich kann daher nur sein, wie sich eine Theorie des Unterbewußten zu der Sartreschen Bewußtseinskonzeption zu verhalten hätte.

Zunächst scheint auch in dieser Hinsicht der bisher entwickelte Begriffsapparat die Antwort nahezulegen, als könne es in einem durch und durch bewußten Bewußtsein keinen Raum für Unterbewußtes als Teilbereich des Bewußtseins geben. Und dies trifft auch zu; aber in einer besonderen Weise:

Schon zu Beginn dieses Abschnitts wurde herausgestellt, daß auch Sartre das Feld der Bewußtseinsforschung nicht den Psychologen überlassen will. Und dies gilt nicht nur in dem Maße, wie es für Husserl zutrifft, der die strukturellen Gesetzmäßigkeiten des Bewußtseins gegenüber der funktionalistischen Betrachtungsweise der Psychologen für die Phänomenologie behaupten wollte - sondern es erstreckt sich auf den Anspruch, daß auch der Bereich des Emotionalen, Affektiven als eigenständiger Bereich des Bewußtseins für die phänomenologische Analyse reserviert sein muß. Denn das Emotionale erscheint ja nicht als ein Gefühlsleben unterhalb der Ebene des Bewußtseins, sondern als ein Bestandteil, resp. ein Aspekt des Bewußtseins, der Emotionales erst erscheinen läßt.

Im Rückblick auf die materiale Definition des phänomenologi-

schen Bewußtseinsbegriffs tritt noch einmal dessen Bestimmung als

Mangel

Begierde

und Freiheit

vor Augen und gewinnt nun besondere Bedeutung.

Weil das Bewußtsein durch und durch bewußt ist und als Freiheit gefaßt werden muß, kann die Arbeit einer diesen Prämissen gerecht werdenden Psychoanalyse nur darin bestehen, das Verstehen der konkreten Existenz dadurch zu ermöglichen, daß ihre Freiheit nachvollzogen wird.

Die existentielle Psychoanalyse kennt nichts, was vor dem ursprünglichen Auftauchen der menschlichen Freiheit läge ...⁸⁵⁾

Und

das Ziel der Psychoanalyse ist es, die Weisen des empirischen Sichverhaltens ... zu .. entziffern ..⁸⁶⁾

Da die Freiheit der Existenz ein Kennzeichen des durch und durch bewußten Bewußtseins ist, kann es also nur darum gehen, die freien Verhaltensweisen des Individuums, seine Entwürfe, zu entschlüsseln, d.h. in phänomenologischer Analyse die Verhaltensweisen auf den Entwurf der Existenz, auf das Sich-Vorweg ihres Bewußtseins zurückzuführen. Den Entwurf der Existenz hat die so konzipierte Psychoanalyse aus der freien Wahl des Individuums aufzuweisen, weswegen sie auch existenzielle Psychoanalyse heißt.

Die existenzielle Psychoanalyse sucht die ursprüngliche Wahl zu bestimmen. Diese ursprüngliche Wahl, die mit dem Gesicht zur Welt vollzogen wird ..⁸⁷⁾

Da sie Analyse eines bewußten Bewußtseins ist, sind die

untersuchten Verhaltensweisen ... auch und vor allem die Gedanken des Wachzustandes, die der erfolgreichen und passenden Handlungen, der Lebensstil usw.⁸⁸⁾

Das bedeutet, daß sie sich nicht der Methoden der Freud-schen Psychoanalyse bedient, ja mehr noch:

85) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 716

86) ibid., S. 715

87) ibid., S. 717

88) ibid., S. 723

Diese Psychoanalyse hat ihren Freud noch nicht gefunden; höchstens kann man ein Vorgefühl in gewissen, besonders glücklichen Biographien finden.⁸⁹⁾

Sartre hat in "Das Sein und das Nichts" die Methoden einer solchen Psychoanalyse nicht entwickelt und sich ausdrücklich damit begnügt, festzustellen, daß sie möglich sei.⁹⁰⁾

Später aber, in der "Kritik der dialektischen Vernunft" hat er sie als "progressiv-regressive Methode"⁹¹⁾ am Beispiel Flauberts erstmalig vorgestellt, wobei sie aber entscheidende Modifikationen erfuhr in dem Bemühen, den Existenzialismus in den Marxismus einzubauen.

Hatte in "Das Sein und das Nichts" die existenzielle Psychoanalyse eigentlich nur den freien Erwachsenen zum Gegenstand haben können, weil ja nur er (und wohl noch nicht das Kind) "die Wahl mit dem Gesicht zur Welt" treffen konnte, so wird später sichtbar, daß das total freie Individuum - gewonnen am ontologischen Begriff des Bewußtseins - wohl keine reale Existenz in einer Situation beschreibt, sondern allenfalls eine idealtypische Abstraktion bezeichnen kann.

Die konkrete Existenz jedenfalls wird auch von Sartre später anders beschrieben - so daß eine "Umkehr" vom Menschenbild in "Das Sein und das Nichts" als des absolut freien Individuums sichtbar wird.

Die Psychoanalyse aber wird und bleibt ihm Literatur.

89) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 723

90) ebenda

91) J.P. Sartre, Critique de la raison dialectique, Tome I, edition Gallimard, 1960, S. 60ff.

§ 9 _Resümee

Nach dieser Darstellung der Sartreschen Bewußtseinskonzeption fragt sich nun, was eine solche Theorie der philosophischen Forschung liefert.

Zunächst ist festzustellen, daß Sartre mit seiner Konzeption eines non-egologischen Bewußtseins wohl nicht das Ökonomieprinzip anderer Wissenschaftsbereiche in die Philosophie einbringen wollte, wenn er fragt:

Genügt denn das psychische und psychophysische ICH nicht? Muß man es wirklich verdoppeln durch ein transzendentes Ich als Struktur des absoluten Bewußtseins?⁹²⁾

um dann durch die genannte Untersuchung die Fragen zu verneinen.

Dies ist sicher nicht das Ziel der Untersuchung gewesen - sondern die Resultate ergeben sich aus der Redlichkeit des phänomenologischen Aufweises, der eben das Ich nicht als den Beherrscher des Bewußtseins erscheinen läßt.

Auch muß Sartre selbst zugeben:

Ich habe früher einmal geglaubt, dem Solipsismus entgehen zu können, indem ich Husserl die Existenz eines transzendentalen Ego verweigerte ... Aber obwohl ich nach wie vor davon überzeugt bin, daß die Hypothese eines transzendentalen Subjektes unnötig und schädlich ist, hat doch ihre Preisgabe die Frage der Fremdexistenz keinen Schritt weitergebracht.⁹³⁾

Hiermit scheint ein Eingeständnis vorzuliegen, das Zweifel an der Leistungsfähigkeit des Sartreschen Bewußtseinsbegriffs zu rechtfertigen scheint.

Und es scheint in der Tat, als wenn die Überwindung des Solipsismus nicht dadurch erreicht werden kann, daß man - wie Sartre - den Zweifel an der philosophischen Begründbarkeit der Fremdexistenz noch gleiche Zweifel an dem Ich - hinzufügt, indem man es ebenfalls als ein Stück der Welt und dem Bewußtsein ebenso transzendent darstellt.

92) Transzendenz des Ego, a.a.O., S. 9

93) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 316

Diese Frage aber soll erst dann eingehend geprüft werden, wenn nach der Darstellung der Bewußtseinskonzeption von A. Gurwitsch die möglichen Auswirkungen einer Konzeption des non-egologischen Bewußtseins auf andere, allgemeine Fragen der phänomenologischen Philosophie untersucht werden sollen.

An dieser Stelle bleibt noch einmal festzuhalten,

1. daß Sartre den Gegenstandsbereich des Bewußtseinsbegriffs verdeutlicht hat, indem er ihn ausdrücklich auf den Bereich der affektiven und emotionalen Bewußtseinszustände ausdehnte,
2. daß er außerdem eine formal-ontologische Bestimmung des Bewußtseins erstellt hat, indem er es als Für-sich und dies
3. dann inhaltlich als Mangel, Begierde und Freiheit darstellte.

Mit diesen letzten Bestimmungen gelang ihm eine ontologische Bestimmung des Menschen, der sein Hauptinteresse gegolten hat: der Mensch als Freiheit.

Diese Konsequenz aus der phänomenologisch-ontologischen Analyse des Seins und speziell des Für-sich ließ sich als Ideologie aufrechterhalten zu einer Zeit, in der es ausreichte, aus freiem Entschluß um der Freiheit willen die Unfreiheit zu bekämpfen und ihr Widerstand zu leisten.

Sie mußte fragwürdig werden, als nach der Wiedergewinnung der Freiheit, Freiheit sich nicht länger ohne die ihr immanente Bindung und situativ-institutionelle Verankerung erklären ließ. Freiheit mußte sich auf einmal wieder historisch an Verantwortung messen lassen. Und dieser politischen Verpflichtung konnte sich insbesondere auch Sartre nicht entziehen.

In seinem 1947 erschienenen "Ist der Existentialismus ein Humanismus" sah er sich auf einmal gezwungen, die Freiheit des Einzelnen in die Verantwortung für alle einzubetten und mußte damit dem Ich eine neue Rolle in seinem Denken einräumen.

Das geschah durch die Einbeziehung des Existentialismus in den Marxismus, die aus einer neuen Bestimmung der menschlichen Situation erwuchs - wie anlässlich der existentiellen Psychoanalyse kurz gestreift.

Das personale Ich wurde als Zugehöriger einer bestimmten Klasse auch durch das Klassenbewußtsein geprägt, und das Ich wurde über den Umweg des Klassenbewußtseins doch wieder Beherrscher des Bewußtseins.⁹⁴⁾

Trotz dieser Umwendung, die insgesamt mehr politisch motiviert gewesen sein mag als zunächst philosophisch (dafür sprechen wohl die etwas oberflächlichen Begründungen zur Verantwortung des Menschen in "Ist der Existenzialismus ein Humanismus?") bleibt Sartres Beitrag zur Phänomenologie des Bewußtseins wesentlich.

Was nicht ganz herausgearbeitet wird bei ihm, außer im Rahmen der Begriffe von Akt und Intention, ist die Organisationsweise des Bewußtseins - wie Bewußtsein "funktioniert". Zwar finden sich Ansätze dazu, wenn er die Nichtung als die wesentliche Betätigungsweise des Bewußtseins darstellt⁹⁵⁾, oder er auf die Erklärungsmöglichkeiten durch die psychologische Gestalttheorie verweist, diese sind aber nicht explizit diskutiert und entwickelt.

Weder wird die ontologische Nichtung auf eine phänomenologische Organisationstheorie des Bewußtseins hin interpretiert,⁹⁶⁾ noch die Gestalttheorie im eigentlichen Sinne phänomenologisch fruchtbar gemacht.

Genau das aber geschieht bei dem nächsten Autor A. Gurwitsch im Verfolg der Frage nach der Organisationsweise des Bewußtseins.

94) s. M. Merleau-Ponty, Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt am Main 1968, Kap. V S. 150, Anm. 50

95) Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 60 ff.

96) Dies ist eine besondere Schwäche bei Sartre, auf die auch Merleau-Ponty (Die Abenteuer ..., a.a.O., S. 165, Anm. 68) hinweist. Sie zeigt die idealistischen Relikte bei Sartre deutlich an.

"It is to the operation of thematization that we wish to call attention; because of its universal scope this operation of consciousness seems to us to merit more intensive study."

(A. Gurwitsch, On the conceptual consciousness, Phaenomenologica, IV, 1959, S. 396)

III. Kapitel

A. Gurwitsch - Die Funktionsweise des Bewußtseins

§ 1 Überblick

Die im nachfolgenden dargestellte Theorie A. Gurwitsch's wird erst in vollem Umfang verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß sie in wesentlichen Teilen auf den frühen, im vorausgegangenen Abschnitt dargestellten Bewußtseinsanalysen Sartres aufbaut.¹⁾

Bereits in dem Aufsatz "A non-egological Conception of Consciousness"²⁾ bezieht sich Gurwitsch auf Sartres Theorie in "Transzendenz des Ego"³⁾ und schließt sich voll an die dort dargelegten Überlegungen zum inhaltlichen Bewußtseinsbegriff an.

Auch er geht davon aus, daß der Begriff des Bewußtseins aus seinen Akten gewonnen werden muß und das Ego darin keinen Platz findet. Sartres inhaltliche Bestimmung des Bewußtseins kann so in seinem ganzen Umfang der Theorie Gurwitsch's zugrunde gelegt werden.⁴⁾

In gewissem, später noch zu erläuterndem Sinn kann daher die Forschung Gurwitsch's als eine Fortführung und Er-

1) obwohl Mettraux meint, daß Gurwitsch's Theorie eher entwickelt war als Sartres, Aufs. S. 49

2) in: Studies in Phenomenology and Psychology, Northern University Press 1966, S. 287

3) *ibid.*, S. 290

4) Das Bewußtseinsfeld, Berlin 1947, S. 283, Anm. 101

gänzung der Sartreschen Bewußtseinskonzeption angesehen werden.

Dies ist nur möglich, weil beide Autoren den gemeinsamen Ausgangspunkt ihres Philosophierens in den frühen Arbeiten Husserls sehen, in jenen, die im ersten Abschnitt der vorliegenden Untersuchung besprochen wurden und als Bewußtseinsanalysen im Rahmen einer deskriptiven Phänomenologie herausgestellt wurden.

So ist auch Gurwitsch dem Ansatz einer streng deskriptiven Phänomenologie verpflichtet,⁵⁾ die die Entwicklung zum transzendentalen Subjektivismus nicht vollzogen hat,⁶⁾ sondern den Begriff des Bewußtseins aus der Beschreibung seiner Akte gewinnt,⁷⁾ und als eidetische Wissenschaft die Bedingungen seiner Möglichkeit erforscht.⁸⁾

Das Forschungsziel Gurwitsch's ist dabei nicht die inhaltliche Bestimmung des Bewußtseinsbegriffs, wie das Thema bei Sartre lautete; sein Thema bildet die Frage nach der Funktionsweise oder besser in Gurwitsch's Terminologie nach einer "formalen Theorie der Organisation"⁹⁾ des Bewußtseins.

Es geht ihm also nicht um die inhaltliche Bestimmung dessen, was der Begriff des Bewußtseins abdeckt (darin stimmt er überein mit Sartre)¹⁰⁾ sondern um die Bestimmung der formalen Charakteristika, die das Bewußtsein als bewußtes Sein bestimmen und ermöglichen, also um die Organisationsprinzipien.

Und mehr noch: Es geht nicht nur um formale Charakteristika des Bewußtseinslebens, wie sie auch u.U. eine psychologische Theorie beschreiben könnte. Sondern das Ziel dieser der eidetischen Phänomenologie verpflichteten Forschungen bildet die Herausarbeitung "formaler Invarianten"¹¹⁾ in den Organisationsstrukturen des Bewußtseins.

5) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 2

6) Mettraux - Aufsatz, Anm. 8

7) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 137

8) ibid., S. 156

9) ibid., S. 8, 9

10) s. Anm. 3, ferner Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 130, wo G. eine Bestimmung gibt, die der allgemeinsten Bewußtseinsbestimmung Sartres gleicht (vgl. S. d. Arbeit)

11) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 47

Auf der Suche nach diesen Organisationsprinzipien des Bewußtseins setzt Gurwitsch sich - ausgehend von der Wahrnehmung - besonders mit den neueren Erkenntnissen der Psychologie auseinander und versucht insbesondere die dortigen gestalttheoretischen Ansätze für die phänomenologische Forschung fruchtbar zu machen.¹²⁾

Dies bedeutet nicht, daß die Untersuchungen sich im Rahmen der Psychologie halten, sondern es geht dabei darum, "die philosophischen, oder, genauer gesagt, die phänomenologischen Fundamente der Gestalttheorie freizulegen", denn die "Probleme der Organisationsweise sind von so zentraler Bedeutung in der Gestalttheorie, daß diese letztere geradezu als eine Theorie der Organisation bezeichnet werden kann."¹³⁾

Dies kann nur geschehen im Wege der phänomenologischen Reduktion, die "als unerläßliche Methode"¹⁴⁾ aufweist, daß

die deskriptiven Analysen
der Gestalttheorie (sich) er-
weisen als phänomenologisch
relevante noematische Ana-
lysen.¹⁵⁾

Ausgangspunkt für die Untersuchung ist die Wahrnehmung, die als Boden aller bewußten Gegenständlichkeit und des dort auftretenden Phänomens von Zusammenhang zunächst zu analysieren ist, um damit das Fundament für die Analyse des gegenständlichen Bewußtseins und seiner Organisationsweise zu gewinnen. Der Gang der Darstellung wird dabei folgender sein:

Über eine kurze Darlegung des Bewußtseinsbegriffs wird der gestalttheoretische Ansatz in der Psychologie dargestellt und dann deren Ergebnisse im Hinblick auf das phänomenologisch reduzierte Bewußtsein diskutiert. An die Darstellung der Gurwitsch'schen Ergebnisse schließt sich eine Diskussion der offenen Probleme an, die z.T. über die Phänomenologie hinausweisen wird.

12) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 6, 33, 35

13) *ibid.*, S. 6

14) *ibid.*, S. 190

15) *ibid.*, S. 139

§ 2 Der Bewußtseinsbegriff und die Methode

Wie bereits angedeutet bezieht Gurwitsch sich in der inhaltlichen Bestimmung seines Bewußtseinsbegriffs weitgehend auf die von Sartre in der "Transzendenz des Ego" gegebenen Kennzeichnungen. Auch er lehnt im Bewußtsein das Ego ab, denn auch er trennt den Begriff des Bewußtseins von dem der Reflexion.¹⁶⁾

Das Bewußtsein stellt für ihn - ähnlich wie für Sartre -

" einen einzigartigen Bereich absoluter Priorität dar, weil es sich als jenes Medium erweist, durch das wir zu allem Sein und Gelten in welchem Sinn auch immer - Zugang haben.¹⁷⁾

Das bedeutet, daß das Bewußtsein auch für Gurwitsch jener Bereich ist, der allererst Gegenständlichkeit erscheinen läßt und innerhalb dessen erst Wahrnehmung und Erfahrung möglich sind.

Denn

die einzigartige Vorzugsstellung des Bewußtseins besteht darin, daß es dank seiner überhaupt weltliche Bezirke gibt, d.h. Bezirke, die sich als Teile dem Ganzen der Wirklichkeit einordnen.¹⁸⁾

Und in dieser Weise herausgehoben, weil allererst Welt erstellend, kann der Zugang zum Bewußtsein nicht psychologischer Art sein, denn dieser nimmt es als einen Teil der Welt selbst, ohne dem besonderen, welterstellenden Charakter des Bewußtseins Rechnung zu tragen. Psychologische Untersuchungen des Bewußtseins nehmen den Bewußtseinsstrom als Folge funktionaler und kausaler (resp. motivierter) Abläufe analog zu den Abläufen anderer Weltvorkommnisse und vertauschen damit die Prioritäten: Sie erklären das Bewußtsein wie einen Teil der Wirklichkeit, anstatt zu sehen,

16) A non-egological Conception of Consciousness, a.a.O., S. 292: "on the level of non-reflection, there is no ego at all. A conscious act, inasmuch as it is free from reflection, does not at all deal with the ego and is not related to it in any way whatever."

17) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 136

18) ibid., S. 130

daß Wirklichkeit erst in Bezug auf Bewußtsein gegeben ist.

In seinem Bestreben, eine einheitliche Lehre des Bewußtseins zu entwickeln¹⁹⁾, die die psychologischen Theorien mit einbezieht und fruchtbar macht, aber auch deren Fundierung im weltgebenden Charakter des Bewußtseins mit umfaßt²⁰⁾, stellt sich ihm als die genuine Methode die deskriptive Phänomenologie dar²¹⁾, die nach vollzogener phänomenologischer Reduktion die "Bewußtseinsakte ausschließlich als Erfahrung von Gegenständlichkeit in Betracht"²²⁾ kommen läßt.

Und

als unerlässliche Methode erlaubt die Reduktion, das Programm der Phänomenologie durchzuführen: Gegenstände, wie sie wirklich sind, im Rückgang auf die im Bewußtsein leben sich zeigenden²³⁾ Gegenstände zu verstehen.

Dieses Programm zeichnet die zwiefache Forschungsrichtung der Phänomenologie vor, derzufolge sie definiert werden kann "als eine systematische Studie und Theorie der Subjektivität mit dem Ziel einer Aufklärung des Sinnes von Objektivität, und dies in bezug auf Gegenstände aller möglichen Kategorien"²⁴⁾, was wiederum erfordert, daß

jedweder Gegenstand als das identische Korrelat einer Mannigfaltigkeit der in bestimmter Weise systematisierten Bewußtseinsakte und -prozesse begriffen werden muß.²⁵⁾

Diese Methode besteht daher darin, den Gegenstand als Korrelat "eines systematischen Verbandes von Bewußtseinsakten"²⁶⁾

19) Metraux "A.G.-s non-egological Conception of Consciousness, in a.a.O., S. 43

20) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 6

21) ibid., S. 137

22) ibid., S. 136

23) ibid., S. 190

24) ibid., S. 4

25) ibid., S. 182

26) ibid., S. 315 Anm. 22

aufzufassen, um dann aus der Analyse der Bewußtseinsakte und der ihnen entsprechenden Noemen²⁷⁾ die Organisationsweise des Systems zu erfassen.

Das Ziel der Forschungen besteht also darin, die Organisationsweise des Bewußtseins aufzuklären. Deswegen genügt auch als Bestimmung des Forschungsgegenstandes die formale²⁸⁾ Kennzeichnung des Bewußtseinsfeldes "als die Gesamtheit der kopräsenten Gegebenheiten", wobei Kopräsenz "nicht nur die als simultan erfahrenen sondern auch die simultan erlebten Gegebenheiten"²⁹⁾ beinhaltet.

Bewußtsein ist so im Gurwitsch'schen Sinne nie nur das bewußte Sein im Sinne einer einzelnen Gegebenheit, sondern stets eine Vielheit von Gegebenheiten, die in sich gegliedert ist, also ein Bewußtseinsfeld.³⁰⁾

Präsent aber ist dem Bewußtsein nur, was ihm durch die Wahrnehmung gegeben ist. Daher ist zunächst eine Analyse der Wahrnehmung erforderlich.

27) Metraux, a.a.O., S. 47, weist m.E. mit Recht darauf hin, daß die Analysen G's daher notwendig mehr auf den noematischen Bereich abstellen zu müssen.

28) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 8, 9

29) *ibid.*, S. 2

30) *ibid.*, S. 62 an Husserls Vielheit diskutiert.

§ 3 Die Wahrnehmung

Die Wahrnehmung bildet den Boden aller Gegebenheit. Sie ist nie vereinzelt; die totale Einzelwahrnehmung ist eine Fiktion.

Stets weist die Wahrnehmung über sich hinaus³¹⁾ auf etwas Mitgegebenes, das nicht expliziter Gegenstand der jeweiligen Wahrnehmung ist, aber gleichsam mit wahrgenommen wird. Dies ergibt sich aus und verweist auf den Ur-Tatbestand, daß jeder Wahrnehmungsakt perspektivisch ist.³²⁾

Das bedingt einen Zentrierungspunkt im Wahrnehmen selbst³³⁾ und ruft eine Grundstrukturierung hervor, die es ausschließt, eine Theorie einzelner, gegeneinander abgeschotteter Sinnesdaten in der Theorie der Wahrnehmung anzunehmen.³⁴⁾

Stattdessen zeigt sich, daß die Wahrnehmung stets ein Wahrnehmungsprozeß ist, der "als ein Prozess gradueller Bestimmung"³⁵⁾ nach und nach den "Gegenstand durch Abschattung hindurch"³⁶⁾ erfaßt und als

Prozeß der Wahrnehmung und
wahrnehmungsmäßigen Bestimmung
(...) ein unendlicher Pro-
zeß ist.³⁷⁾

Wobei

jede Einzelwahrnehmung als
Phase oder als in eine ein-
heitlichen Prozeß³⁸⁾ eingeord-
net erlebt wird.

Diesen Vorgang gilt es nun genauer zu verdeutlichen, weil in seinem Ablauf Implikate enthalten sind, deren Explikation

31) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 228

32) Merleau-Ponty, Das Auge und der Geist, Hamburg 1967, S. 17

33) wird unten an Merleau-Ponty's Theorie der Leiblichkeit noch aufgewiesen

34) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 3

35) *ibid.*, S. 176

36) *ibid.*, S. 167

37) *ibid.*, S. 177

38) *ibid.*, S. 171

für den Fortgang der Überlegungen von wesentlicher Bedeutung sind.

Gemeinhin wird der Wahrnehmungsprozeß durch das Beispiel von visuellen Eindrücken verdeutlicht³⁹⁾, das es erlaubt, anhand der Unterscheidung von Sehen und Erblicken genau jene Struktur im Wahrnehmungsprozeß aufzuzeigen, um die es hier geht. Denn an dem Beispiel des visuellen Eindrucks wird deutlich, daß Sehen nicht gleichbedeutend ist mit "in den Blick nehmen" und umgekehrt.

Wenn etwas in den Blick genommen wird, wird mehr gesehen als nur das in den Blick Genommene. Das in den Blick Genommene erscheint wie aus dem insgesamt im Gesichtsfeld Befindlichen herausgegriffen und von ihm abgesetzt durch seine Konturen; das über das in den Blick Genommene hinaus im Gesichtsfeld Befindliche erscheint als Hintergrund⁴⁰⁾, das in den Blick Genommene dagegen als abgegrenzte Figur.

Das anhand der visuellen Eindrücke Erläuterte gilt für die Wahrnehmung insgesamt, so daß Gurwitsch als erste Erkenntnis herausstellt:

Zu Recht betont Merleau-Ponty, daß die Figur-Grund-Beziehung zur Wahrnehmung als solcher gehört; sie ist "ce sans quoi un phénomène ne peut être dit perception."⁴¹⁾

Als erstes gilt es daher festzuhalten, daß Wahrnehmung auf einer Figur-Grund-Beziehung beruht.

Doch was bedeutet das im einzelnen; wieso erstellt sich die Figur-Grund-Beziehung; was bedeutet sie für die Organisationsweise des Bewußtseins?

39) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 2

40) ibid., S. 1

41) ibid., S. 96 mit weiteren Nachweisen

§ 4 _ Die Einflüsse der Gestalttheorie

Die Tatsache der Figur-Grund-Beziehung in allem Wahrnehmen (und letztlich in allem Gegenstand-Haben für das Bewußtsein, das darauf basiert) schließt es aus, etwa einer Theorie der Sinnesdaten im Sinne des klassischen Empirismus zu folgen.⁴²⁾

Die einzige psychologische Theorie, die im Ausgang zu ihren Forschungen dieser Grundbeziehung in vollem Umfang Rechnung trägt und sie psychologisch verfeinert, ist die Gestalttheorie.

Ihr Begriff von der Gestalt

als ein einheitliches Ganzes, ... das mehr oder weniger Details in sich schließt, wegen seiner ihm eigenen Gliederung und Strukturiertheit, Kohärenz und Festigkeit aufweist und sich so aus dem Felde als ⁴³⁾ organisierte und geschlossene Einheit heraushebt

korrespondiert mit der phänomenologischen Deskription der Wahrnehmung und macht ihre psychologischen Ergebnisse für die phänomenologische Analyse des Bewußtseinsfeldes diskussionswürdig.

In seinem hier hauptsächlich besprochenen Hauptwerk "Das Bewußtseinsfeld" hat Gurwitsch denn auch fast genau ein Drittel des Buches darauf verwandt,⁴⁴⁾ die gestalttheoretischen Ansätze in der Psychologie darzulegen und unter dem Gesichtspunkt phänomenologischer Wahrnehmungsanalysen zu diskutieren.

Die oben zitierte Definition der Gestalt⁴⁵⁾ umfaßt das Moment der Figur-Grund-Beziehung in der Wahrnehmung und geht in einigen Kennzeichnungen über diese grundlegende Bestimmung hinaus.

Zunächst ist festzuhalten, daß die Erfahrung von Gestalt nur möglich ist aufgrund der Figur-Grund-Beziehung und sich damit auch bewahrheitet, daß diese das "sans quoi"⁴⁶⁾ aller Wahrnehmung überhaupt ist.

42) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 3

43) *ibid.*, S. 97

44) *ibid.*, S. 1

45) *ibid.*, S. 120, Anm. 37

46) *ibid.*, S. 119, Anm. 35

Aber die Gestalt ist noch mehr. Sie ist nicht nur die Kontur vor dem Hintergrund als Ausgrenzung aus diesem. Sondern sie ist in sich selbst eine Gliederung von Einzelheiten innerhalb dieser Konturen, deren Beziehung untereinander einzeln und insgesamt die Gliederung als ein gegliedertes Ganzes erst erstellt.

Diese Bestimmung ist nicht so ohne weiteres einleuchtend, denn es bleibt doch die Frage, ob so nicht an die Stelle des einzelnen Sinnesdatums nun die Gestalt getreten ist, die ihrerseits als ein Datum aufgefaßt werden müßte.

Ein solch denkbarer Einwand gibt noch einmal Anlaß, die Besonderheit des gestalttheoretischen Ansatzes gegenüber der Lehre vom Sinnesdatum darzulegen.

Die wesentliche Besonderheit besteht eben darin, daß die Gestalt aus einer Beziehung heraus verstanden werden muß, weil sie nur in Beziehung gegeben ist. D.h. die Gestalt als Umgrenzung ist nur zu verstehen als Abgrenzung⁴⁷⁾ in Beziehung auf anderes Wahrgenommenes und als Gliederung nur in der Beziehung ihrer einzelnen Momente zueinander und zu allen anderen.

Dies wirft nun sogleich die Frage auf, woher die Beziehung kommt, resp. wie sie sich erstellt und welche Bedeutung sie für den Begriff der Gestalt hat.

Dies führt zurück auf eines der Kernprobleme der Gurwitsch'schen Untersuchungen, nämlich der Frage der Aufhellung des Phänomens des Zusammenhangs aus der Zusammenhangserfahrung⁴⁸⁾.

Dies gilt es nun genauer zu entwickeln.

Ausgehend von bereits kurz skizzierten Analysen der Wahrnehmung als eines Wahrnehmungsprozesses⁴⁹⁾ und der dort vorgefundenen Figur-Grund-Beziehung, die das Gegenwärtige und Mitgegenwärtige erweist, ist zunächst eine notwendige

47) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 28, 29:

"Phänomenal gesehen besteht die Leistung (Aussonderung - aus der sinnlichen Totaleinheit) in der Ablösung einer ungegliederten und undifferenzierten Wahrnehmung einer vom Rest abgehobenen Gegebenheit ... Organisation tritt auf, wo sie einen Augenblick zuvor noch fast völlig fehlte."

48) *ibid.*, S. 5

49) *ibid.*, S. 117

Bedingung für allen Zusammenhang herzustellen:
die Bedingung der Kopräsenz

Kopräsenz als zeitliche Simultanität - oder zumindest so erfahrene⁵⁰⁾ - bezeichnet genau den Tatbestand des Mitgegebenseins und erweist sich somit als unerläßliche Notwendigkeit für alle Wahrnehmung.

Doch ist in dieser zeitlichen Bestimmung nur eine notwendige Bedingung für alle Wahrnehmung formuliert, nicht aber eine hinreichende.

Denn diese Bedingung erklärt noch nicht, wie Zusammenhang sich erstellt, sondern bis dahin nur, daß Zusammenhang gegeben ist.

An dieser Stelle sei noch einmal kurz eingehalten, um den Stellenwert der nachfolgenden Überlegung zu bedenken und den Stand zu bezeichnen, auf dem die Reflexion sich an dieser Stelle bei Gurwitsch befindet.

Die Analyse des Zusammenhangs geschieht im Hinblick auf die umfassendere Analyse der formalen Organisationsweise des Bewußtseins. Das Phänomen des Zusammenhangs zeigt sich in der Wahrnehmung als durchgängiges Prinzip. Es gilt seine Bedingungen freizulegen im Aufweis der verschiedenen Erscheinungsweisen.

Eine der notwendigen Voraussetzungen von Zusammenhang bildet die zeitliche Kopräsenz. Sie allein aber ist nicht geeignet, Gestaltorganisation zu erklären.

Da im Rahmen einer streng deskriptiven phänomenologischen Analyse Zusammenhang nur aus der Zusammenhangserfahrung aufgeheilt werden kann, muß auf die Erscheinung von Zusammenhang zurückgegangen werden - d.i. auf die Wahrnehmungswelt, in der sie auftaucht.

Damit ist festgelegt, daß sich die Analysen streng im Bereich der noematischen Forschung zu halten hat⁵¹⁾, und Zusammenhang als noematisches Phänomen an den Erscheinungen selbst aufgewiesen werden muß.

50) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 2

51) Metraux, a.a.O., Anm. 26 hat gezeigt, wie sehr die non-egologische Konzeption Priorität auf die noematische Forschung legen mußte.

Diese Erkenntnis verlangt einen nochmaligen Rückgang auf die Wahrnehmung und eine phänomenologische Analyse der Erscheinungen.

§ 5 Die noematische Analyse der Wahrnehmung

Unter dem Begriff des phänomenologisch reduzierten Bewußtseins erscheinen die Dinge der Wahrnehmungswelt als Phänomene, d.h. als den Bewußtseinsakten entsprechende Noeme⁵²⁾

die nur mehr vermeinte Dinge und Gegenstände bleiben, die demnach als solche genommen werden müssen, als welche sie vermeint und intendiert sind, d.h. so wie sie sich in aktuellen und potentiellen⁵³⁾ Erfahrungen darbieten

so daß

die deskriptiven Analysen der Gestalttheorie (sich) erweisen als phänomenologisch relevant⁵⁴⁾ noematische Analysen.

Aus der Beschreibung des Wahrnehmungsprozesses wird dabei eine bisher vernachlässigte Besonderheit ersichtlich: Die Wahrnehmungsgegenstände, d.i. die Noemen weisen nicht nur über sich hinaus, etwa im Sinne einer bloßen Mehrgegebenheit, so daß man sagen könnte, sie weisen in das Leere, sondern sie weisen auf andere Noemen, d.h. sie stehen untereinander in einem Verweisungsverhältnis, Verweisungszusammenhang.

52) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 174, 221; vgl. für die Unterscheidung Noesis und Noema E. Husserl, Ideen I, a.a.O., III. Kap. § 37, S. 216 ff.

53) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 137

54) ibid., S. 139

A) Der Wahrnehmungsbereich

Die Frage nach den Verweisungen untereinander setzt eine vorgängige Klärung des Bereichs voraus, in dem die Noemen auftauchen. Das ist der Wahrnehmungsbereich.

Dieser ist, wie schon kurz angedeutet, in sich gegliedert, und als primäre Gliederungsform wurde die Figur-Grung-Beziehung herausgestellt. Sie wurde gewonnen an dem Unterschied Wahrgenommenes/Mitwahrgenommenes oder - wie nun deutlicher in der Terminologie Gurwitsch's zu sagen wäre - an dem Unterschied: Thema-thematisches Feld.⁵⁵⁾

Thema ist dabei in dem gewählten Beispiel des visuellen Eindrucks⁵⁶⁾ als das in den Blick Genommene, das thematische Feld als das Mitgesehene zu verstehen.

Das thematische Feld als die Umgebung des Themas ist prinzipiell thematisierbar und ermöglicht dadurch die prinzipielle Unendlichkeit von Thematisierung.

Neben dem thematischen Feld als der Umgebung des Themas wurde bisher nicht beachtet, was - um im Beispiel des visuellen Eindrucks zu bleiben - etwa außerhalb des Gesichtsfeldes liegt und gleichwohl mitgegeben ist⁵⁷⁾ oder auch Eindrücke völlig anderer Art, etwa eine beim Schauen gehörte Melodie, die in keinem sachlichen Bezug zu dem Thema stehen und dennoch mitgegeben (kopräsent) sind. Sie bilden in Gurwitsch'scher Terminologie den Rand,⁵⁸⁾

Das Wahrnehmungsfeld gliedert sich demzufolge in die drei Bereiche

Thema

thematisches Feld

Rand,

die untereinander verbunden sind, und in sich Zusammenhangsbedingungen genügen müssen.

55) Zum Begriff des Themas bei Husserl vgl. die ausführliche Analyse bei B. Waldenfels, Das Zwischenreich, a.a.O., Kap. II/5

56) vgl. S. 85 (Ms.)

57) wie etwa die Rückseite eines Hauses, s. Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 4

58) ibid., S. 187 mit weiteren Nachweisen

B) Das Thema

Nach dem bisher Dargelegten erscheint das Thema als derjenige Wahrnehmungsbereich, auf den sich die besondere Aufmerksamkeit konzentriert. Es ist die aus dem Hintergrund herausgegriffene Figur.⁵⁹⁾

Die in diesem Kontext interessierende Frage lautet: Welche Bedingungen erlauben ihre Konfiguration; wie vereinigen sich die Einzelmomente zu einer Entität, die als Gestalt erfahren wird? Welcher Art ist der Zusammenhang der Einzelglieder in einer Gestalt?

Im Rückgang auf die Wahrnehmung ergibt sich folgende Antwort:

Indem sie einander ergänzen und fortsetzen, organisieren sich die einzelnen Wahrnehmungsnoemen zu einem kohärenten System, dessen Einheit völlig auf den Beziehungen der Konformität, der Harmonie und des Zusammenstimmens beruht.⁶⁰⁾

Noetisch gesprochen bedeutet dies:

Der Zusammenschluß der einzelnen Wahrnehmungsakte zu einem einheitlichen Wahrnehmungsprozeß hängt ausschließlich daran, daß die entsprechenden Noemen sich zu einem kohärenten System organisieren.⁶¹⁾

Dies bedeutet, daß die einzelnen Momente einer thematischen Konfiguration untereinander auf sich so verweisen,

daß das Wahrgenommene als Ganzes - als eine komplexe Bedeutung - oder Sinneseinheit aufgefaßt⁶²⁾

werden muß.

59) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 258: "Das Erscheinen eines Themas ist zu beschreiben als sein Auftauchen aus dem Feld, aus einem Hintergrund, so daß es sich in dessen Zentrum befindet."

60) ibid., S. 174

61) ibid.

62) ibid., S. 222

Die Verweisung aufeinander ist dabei nicht additiv zu den Einzelmomenten zu verstehen, sondern ist diesen eigen als Einzelmomente in der Konfiguration.⁶³⁾

Die Einheit des Wahrnehmungsnoems ist als "Einheit durch Gestaltkohärenz"⁶⁴⁾ aufzufassen.

Die Momente der Gestaltkohärenz, als da sind: Strukturiertheit, Stimmigkeit, Harmonie, sind dabei nicht Momente subjektiven Empfindens, sondern noematische Gegebenheiten aus dem Wahrnehmungsphänomen. Nicht das auf sie gerichtete Bewußtsein verbindet in synthetisierenden Akten die Noemen zu einem kohärenten System, "sondern es gibt kein zu den vereinigenden Bestandteilen hinzukommendes, einheitsstiftendes System"⁶⁵⁾.

Stattdessen ist die "gute Fortsetzung"⁶⁶⁾ in der Organisation der Gestalt dieser selbst inhärent.

Der Versuch der eidetischen Reduktion als freie Variation erweist nämlich, daß nicht jedes frei variierte Einzelmoment mit den anderen Einzelmomenten verbunden werden kann.

Die Verträglichkeiten und Unverträglichkeiten, die im Laufe der "freien Variation" hervortreten, sind nicht subjektiver Art. Sie rühren nicht von Begrenzungen der menschlichen geistigen Organisation her, sondern verweisen auf apriorische, eidetische Gesetze, die im Wesen der betreffenden Inhalte selbst gründen."⁶⁷⁾

Diesem noematischen Aufweis entspricht als noetisches Korrelat, daß auch die Bewußtseinsakte zur Konstitution eines identischen Dinges Harmonie aufweisen müssen.⁶⁸⁾

Der besondere Charakter aller Verweisung beruht aber auf dem Phänomen der Zentrierung, das nun ausführlicher behandelt werden soll. Denn die Zentrierung ermöglicht erst die Thematisierung und damit das besondere Verhältnis von Thema und thematischem Feld.

63) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 224

64) *ibid.*, S. 222, s. auch S. 178

65) *ibid.*, S. 224, insofern weicht der Begriff der Relevanz von Gurwitsch ab von dem bei A. Schütz, der ihn als subjektives Moment faßt i.S. des Interesses, vgl. Schriften I, a.a.O.,

66) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 237

67) *ibid.*, S. 159

68) *ibid.*, S. 172, wo es als in der noetischen Funktion von Antizipation und Erfüllung im Wahrnehmungsprozeß wurzelnd dargestellt ist, vgl. auch S. 199

C) Das thematische Feld

Zentrierung ist ein besonderer Aspekt des Phänomens Thematisierung.

"Beziehung erfordert einen Bezugspunkt. Dieser ist das Thema, das in diesem Sinne das Zentrum des thematischen Feldes genannt werden kann, das Zentrum, auf das hin das Feld organisiert und ausgerichtet ist."⁶⁹⁾ Das Auftauchen eines Themas bedeutet nämlich nicht nur, daß es selbst in den Blick rückt, sondern immer auch, daß darüber hinaus das thematische Umfeld mitgegeben ist.⁷⁰⁾

Indem das Thema auftritt und in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt,⁷¹⁾ verweist es über sich hinaus. Diese Verweisung kann ihrer Struktur nach nur als eine Zuordnung verstanden werden; eine Zuordnung des Themas zu dem thematischen Feld, dem es angehört und aus dem es herausgegriffen ist, wie umgekehrt das thematische Feld auf das Thema zugeordnet sein muß, wenn es in seinen Einzelgegebenheiten selbst zum Thema soll werden können.⁷²⁾

Dies ist der Fall, denn nur dadurch ist Wahrnehmung als Wahrnehmungsprozeß möglich. Diese Form der noematischen Zuordnung von Thema und thematischem Feld nennt Gurwitsch Relevanz.⁷³⁾

Dabei muß besonders betont werden, daß der Begriff der Relevanz dem Bereich der Noemen zugeordnet ist, und - wie Gurwitsch anlässlich einer Bemerkung über den Relevanzbegriff bei A. Schütz ausdrücklich dargelegt hat - hier nicht als

eine Beziehung, die zwischen einem Ich gegebenen Gegenständen und diesem Ich selbst aufgrund der Pläne und Vorhaben des Ich

aufgefaßt werden darf, sondern

mit 'Relevanz' eine Beziehung (nämlich die der gegenseitigen⁷⁴⁾ Verweisung) zwischen Gegebenheiten und Beständen

gemeint ist.

69) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 275

70) *ibid.*, S. 258

71) *ibid.*

72) *ibid.*, S. 296

73) *ibid.*, S. 8

74) *ibid.*, S. 276, vgl. Fn. 72

Die Zuordnung des thematischen Feldes zum Thema ist der Zusammenhang beider durch Relevanz.

"Man kann also das thematische Feld als einen Relevanzbereich kennzeichnen."⁷⁵⁾ Noch nicht geklärt ist durch die Analyse der Zuordnung von Thema und thematischem Feld die Interdependenz beider. Bisher ist lediglich ersichtlich, daß ausgehend vom Thema das thematische Feld wegen seiner Zuordnung auf dies prinzipiell thematisierbar ist - dieser Verweisungszusammenhang wurde Relevanz genannt.

Einheit von Zusammenhang
ist Einheit durch Relevanz.⁷⁶⁾

Mit dem Begriff ist somit eine formale Beziehung bestimmt. Es bleibt zu fragen, ob in dieser Beziehung inhaltliche Interdependenzen bestehen.

Bei dieser Überlegung zeigt sich, daß das Thema dem thematischen Feld nicht nur aufgrund einer quasi geographischen Nähe angehört. Vielmehr bestimmt das Feld als Umgebung auch das Thema in der Weise, daß es Bestandteil "eines thematischen Zusammenhangs"⁷⁷⁾ ist. Dennoch: "Der thematische Zusammenhang qualifiziert nicht das Thema und verleiht ihm nicht seine phänomenale Identität."⁷⁸⁾, so daß festzuhalten ist, daß das Thema vom thematischen Feld relativ unabhängig ist. Denn es erscheint auf dem Hintergrund des thematischen Feldes und ist nicht aus ihm herausgerissen (was den Bruch jeden Zusammenhangs bedeuten müßte), seine Gestaltkohärenz aber verleiht ihm eine relative Eigenständigkeit gegenüber dem thematischen Feld.

Das bedeutet, daß für das Verhältnis Thema/thematisches Feld folgender Satz hinsichtlich ihrer Konsistenz gilt:

Einheit durch Gestaltkohärenz
liegt der Einheit durch
Relevanz zugrunde und⁷⁹⁾ macht
die letztere möglich.

75) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 275

76) ibid.

77) ibid., S. 286

78) ibid.

79) ibid., S. 288

Als vorläufiges Ergebnis des Zusammenhangsphänomens in der Relation Thema/thematisches Feld ist daher festzuhalten:

Die Relevanzbeziehung ist für das Phänomen des Zusammenhangs und für die Struktur Thema/thematisches Feld charakteristisch und wesentlich.⁸⁰⁾

Und ein weiteres ist von besonderer Wichtigkeit:

Die Thema/thematisches Feld-Struktur ist eine formale Organisationsvariante und hat universelle Bedeutung. In allen Bewußtseinsakten ist diese Struktur realisiert, welches Objekt (im weitesten Sinne des Wortes) auch immer in einem Akt gegeben ist. Wie jede formale Invariante jeder Abwandlungsgestalt, in die sie eingebettet ist, eine spezifische Form annimmt, so ist auch das Phänomen der Relevanz in jedem Fall spezifiziert, wo ein Thema innerhalb eines thematischen Feldes erscheint.⁸¹⁾

Die hier festgehaltenen Ergebnisse werden später noch einmal Gegenstand genauerer Diskussion sein. Zunächst aber sei auf den dritten Phänomenbereich eingegangen, den Rand.

80) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 275.

81) ibid., S. 305

D) _ Der Rand

In einer Vorskizze wurde der Rand bisher bezeichnet⁸²⁾ als das bloß Mitgegebene, das in keinem inneren Zusammenhang mit dem Thema steht. Er ist nur auch da, simultan kopräsent.

Auch kommt ihm keine Relevanz zu, denn dieses Kriterium qualifiziert das thematische Feld, das seinerseits dadurch von ihm abgehoben ist. Man kann daher sagen, "daß zwischen dem Thema ... und dem Rand keine andere Beziehung als die der simultanen Gegebenheit besteht. Aus diesem Grunde sind den Randgegebenheiten keinerlei einschränkende Bedingungen auferlegt; jedwede Randbegebenheit ist mit jedem beliebigen Thema kompatibel. Das als Bereich der Irrelevanz charakterisierte Randbewußtsein bildet auch einen Bereich der Kontingen z.⁸³⁾

"Veränderungen im Randbewußtsein (haben) keinerlei Wirkung"⁸⁴⁾ auf das Thema, so daß sich der Zusammenhang in diesem Bereich auf die Erfahrung bloßer Kopräsenz beschränkt.

82) s. S. 91

83) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 338

84) ibid.

E) Vorläufige Zusammenfassung

Aus der bisherigen Darstellung der Gurwitsch'schen Analysen lassen sich folgende wesentliche Ergebnisse zusammenfassen:

1. Es gibt im Gesamtbewußtseinsfeld drei Bereiche:
 - a) das Thema als das im Brennpunkt der Aufmerksamkeit Befindliche
 - b) das thematische Feld als die Gesamtheit der mit dem Thema kopräsenten Gegebenheiten, die als sachlich mit ihm zusammenhängend erfahren werden
 - c) den Rand als die kopräsenten Gegebenheiten, die keinen sachlichen Bezug zum Thema haben.⁸⁵⁾
2. Diesen Bereichen lassen sich spezifische Organisationstypen zuordnen, und zwar
 - a. die Gestaltkohärenz als die Verbindung zwischen den Konstituentien des Themas
 - b. die Einheit durch Relevanz als die Verbindung zwischen dem Thema und dem thematischen Feld sowie zwischen den Beständen des thematischen Feldes
 - c. die zeitliche Kopräsenz oder unmittelbare Sukzession.⁸⁶⁾

85) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 3

86) ibid., S. 284

F) Die Rolle der Zeit

Nach der vorläufigen Zusammenfassung des Gurwitsch'schen Gedankenganges und der Ergebnisse seiner Analysen, wie sie unter Punkt E) dargestellt wurden, mußten vor der weiteren Aufhellung der Implikate im Denken Gurwitsch's noch die Rolle der Zeit betont sowie der Begriff der Organisation noch einmal herausgestellt werden.

Denn beides wird Ansatzpunkt für einige kritische Anmerkungen am Schluß dieses Abschnitts sein.

Zeit

Immer wieder weist Gurwitsch darauf hin, daß die Dimension der Zeit eine wesentliche Voraussetzung für jegliche Form von Zusammenhang ist. Denn "Bewußtsein ist wesentlich zeitlich"⁸⁷⁾ und "Zeitlichkeit ist zweifellos eine notwendige Bedingung des Bewußtseins"⁸⁸⁾.

Dies gilt nicht nur für den psychologischen Bewußtseinsbegriff, der ohnehin das Bewußtseinsleben auf die Achse der realen Zeit zu projizieren sucht. Dies gilt auch für den phänomenologischen Bewußtseinsbegriff, dessen Noemen in der phänomenalen Zeit in Erscheinung treten.

So gibt die Zeit den universalen Bezugsrahmen für alle Formen von Zusammenhang, Gliederung und Organisation ab, so daß Gurwitsch zu der Folgerung kommt, daß "die objektive Zeit das konstitutive Relevanzprinzip der Wirklichkeit insgesamt (ist), in der die Wahrnehmungswelt die fundamentale Schicht bildet."⁸⁹⁾

Dennoch, die phänomenale Zeit ist nicht die hinreichende Bedingung für Gestaltkohärenz und Relevanz.⁹⁰⁾

Für diese Formen des Zusammenhangs müssen andere Konstituentien gegeben sein, die "die präsentative Funktion"⁹¹⁾ der Bewußtseinsakte hervorrufen und die nicht auf Formen der phänomenalen Zeitlichkeit zurückgeführt werden können.

87) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 2 und vgl. Husserl, Cart. Medit. § 37 Zeit als Universalform

88) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 3

89) *ibid.*, S. 308

90) *ibid.*, S. 279: "Phänomenale Zeitlichkeit ist keine hinreichende Bedingung von Relevanz."

91) *ibid.*, S. 3

G) Bedingungen der präsentativen Funktion

Neben der zeitlichen Organisation müssen auch die Probleme zu ihrem Rechte kommen, welche die Organisation und die Organisationsformen dessen betreffen, was erfahren wird, und zwar so, wie es erfahren wird.⁹²⁾

Es wurde gezeigt, daß dies die Aufklärung der verschiedenen Weisen von Zusammenhang erforderte, die die Momente der Kohärenz, Relevanz und Kopräsenz für die verschiedenen Wahrnehmungsbereiche zutage förderte.

Dies ist nur möglich, weil vorgängig klar ist, daß "'Sein' immer 'Sein innerhalb eines Systems' oder eines Bereichs bedeutet, der kraft spezifischer Relevanz-Prinzipien eine Einheit besitzt."⁹³⁾

Und bei aller Organisation ist stets zu bedenken, daß sie nicht additiv zu den Wahrnehmungsnoemen hinzutritt, sondern es muß festgehalten werden, "daß Organisation einen autochthonen Zug der Erfahrung bildet"⁹⁴⁾,

denn

"Die Organisation entsteht innerhalb des Erkenntnisstroms selbst; sie ist ihm immanent und nicht von außen auferlegt."⁹⁵⁾

sie (die Erscheinungen) bilden von vorneherein ein System. Ihre Vereinheitlichung und ihre Systematisierung brauchen nicht im nachhinein vollzogen zu werden, da die Noemen jeweils in Bezug aufeinander organisiert sind.⁹⁶⁾

Der Gegenstand bietet sich in der Wahrnehmung selbst so dar, daß es keiner besonderen organisierenden, assimilierenden oder deutenden Aktivität bedarf.⁹⁷⁾

92) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 3

93) ibid., S. 8

94) ibid., S. 86, 87

95) ibid., S. 28, 29

96) ibid., S. 179

97) ibid., S. 87

§ 6 _ Resümee

Die bisherige Darstellung der Analysen Gurwitsch's zeigt, daß auch seine Bewußtseinskonzeption ohne den Begriff des Ego auskommt. Auch hier gibt es das Ego nicht; weder als Bewohner noch als Beherrscher des Bewußtseins.

Das Bewußtsein organisiert sich vielmehr selbst durch die Harmonisierung seiner Akte und die Relevanzstrukturen der Noemen.

Damit ist ein Entwurf vorgelegt, der die Möglichkeit eröffnet, das Bewußtsein aus seiner Organisationsweise als selbstregulierendes System zu begreifen. Hierin besteht die besondere Leistung Gurwitsch's. Seine Analysen bieten im Aufweis der invarianten Organisationsstrukturen des Bewußtseins die Möglichkeit, es selbst als selbstregulierendes System zu betrachten und damit die Ergebnisse der phänomenologischen Forschung auf die moderne Systemanalyse zu beziehen.

Zwar erscheint der Ansatz bei der Gestalttheorie noch sehr statische Ergebnisse mit sich bringen zu müssen, doch ließe sich dieser Mangel eventuell durch die Dynamisierung der Strukturen im Sinne Piagets⁹⁸⁾ überwinden und dadurch fruchtbar machen.⁹⁹⁾

Auf die besonderen Aspekte, die bezüglich der Leiblichkeit für eine umfassende Theorie des non-egologischen Bewußtseins noch diskutiert und eventuell eingebaut werden müßten, soll noch in dem Exkurs über Merleau-Ponty hingewiesen werden. Sie sollen am Ende noch einmal aufgenommen werden. Dennoch ergeben sich über diesen Gesichtspunkt hinaus auch zwei andere Schwierigkeiten in der Gurwitsch'schen Konzeption, die noch eingehende Überlegungen erfordern. Und zwar die Aspekte von Zeit und Organisation.

98) J. Piaget, Le structuralisme, Paris 1970, 1. Kap.

99) vgl. Schlußkapitel

a) Zeit

Wie bereits dargelegt¹⁰⁰⁾ ist die "phänomenale Zeitlichkeit keine hinreichende Bedingung von Relevanz"¹⁰¹⁾. Dennoch stellt auch Gurwitsch

die objektive Zeit als das fundamentale Relevanzprinzip der Weltlichkeit¹⁰²⁾ heraus, da deren Einheit auf ihm beruht.

Und ebenso schreibt er am Ende seines Buches:

Die Existenz eines materiellen Dinges bedeutet seine Existenz in einem System räumlicher und zeitlicher Relationen, innerhalb eines raumzeitlichen Horizonts, mit einem Wort: innerhalb einer Seins-sphäre, deren konstitutive Relevanz-Prinzip die objektive Raum-Zeitlichkeit ist.¹⁰³⁾

Bedeutet das nicht letztlich, daß die objektive Zeit die phänomenale Zeit gleichsam mit umfaßt und diese quasi nur einen Teil jener ausmacht?

b) die Organisation

Die verschiedenen Organisationsweisen wurden dargestellt und die Selbstorganisation als grundlegendes Moment aller Wahrnehmung und Erfahrung betont.

Dennoch bleibt auch hier die bedeutsame Frage: Wenn die Wahrnehmung sich selbst organisiert, ist dann das Problem der Kontingenz nicht schon sehr viel früher zu stellen als erst im Bereich des Randes, wo Gurwitsch es ansiedelt?

Und ist nicht die Kontingenz der Organisation und aller Strukturen überhaupt ein Problem, das mit Hilfe der Begriffe von Gestaltkohärenz und Relevanz eine partielle Beantwortung erfährt, aber noch nicht gelöst ist, sondern sich erst in voller Schärfe stellt?

100) vgl. S. 99

101) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 279

102) ibid., S. 312

103) ibid., S. 328

IV. Kapitel

Exkurs zu Merleau - Ponty

Die von Gurwitsch getroffene Bestimmung des Themas als Zentrum des thematischen Feldes¹⁾ und der Zentrierung als eines besonderen Aspekts von Thematisierung soll an dieser Stelle im Hinblick auf Organisation überhaupt noch genauer untersucht werden.

Denn der Begriff des Themas ist eine vordringliche Forschungsaufgabe²⁾ der Phänomenologie und wirft auch im Rahmen der Gurwitsch'schen Untersuchungen weitreichende Probleme auf. Die invariante Organisationsstruktur von Thema/thematischem Feld und Rand kennzeichnet wohl umfassend die Funktionsweise des Bewußtseins. Nicht ganz deutlich aber arbeitet Gurwitsch heraus, worauf die Zentrierung auf das Thema zurückzuführen ist.

Zwar verweist das thematische Feld noematisch betrachtet selbst durch die Relevanz auf das Thema, doch deckt diese noematische Beschreibung nur einen Aspekt des Problems. Nicht ganz aufgeklärt ist das noetische Phänomen Zentrierung.

Hier scheint bei Gurwitsch eine wesentliche Schwierigkeit zu liegen, die auch durch die etwas knappen Schlußbemerkungen zu Merleau-Ponty³⁾ nicht ganz ausgeräumt wird. Bei dessen Analyse der Wahrnehmung⁴⁾ wird nämlich das Phänomen der Zentrierung eindeutig zurückbezogen auf die Perspektivität aller Wahrnehmung⁵⁾, die ihrerseits fundiert ist in der leiblichen Beschaffenheit des Wahrnehmenden.

Dieser Ansatz bei Merleau-Ponty trägt dem Husserlschen Gedankengang Rechnung, daß der Leib als der "Gesamtbereich des Affektiven"⁶⁾ den Bezugspunkt für jedes Thema bildet.

1) A. Gurwitsch, Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 275

2) E. Husserl, Ideen I § 122, S. 302

3) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 246/247

4) in: Phänomenologie der Wahrnehmung, dt. Berlin 1966

5) *ibid.*

6) E. Husserl, Die Krisis ..., a.a.O., S. 111

Waldenfels hat in einer eingehenden Analyse⁷⁾ nachgewiesen, daß der Begriff des Leibes bei Merleau-Ponty nicht als bloße Grundlage für eine Verengung des Bewußtseins auf den Einzelnen verstanden werden muß, quasi als "die konkrete Auslegung dessen, was Faktizität besagt"⁸⁾ sondern "zugleich positiv Initiative, Intentionalität, Transzendenz in s t a t u n a s c e n d i" meint.⁹⁾

Denn Leiblichkeit ist leben in der Welt; Leibhabe bedeuter Welthabe¹⁰⁾. Wahrnehmung ist leiblich - daher auch die Konsequenz: "La conscience se fait à travers le corps."¹¹⁾

Der Leib ist Medium und Bewußtsein und daher organisiert sich für Merleau-Ponty die Beziehung Welt und Bewußtsein durch die leibliche Verfaßtheit des Bewußtseins in ihrer Zweideutigkeit¹²⁾ als fungierender Leib und Körperding.

Gurwitsch hat die Theorie Merleau-Pontys gekannt und sich in einem gesonderten Paragraphen mit ihr auseinandergesetzt.¹³⁾ Nachdem er zu Beginn die übereinstimmenden Ergebnisse hinsichtlich der Organisation der Wahrnehmung herausgestellt hat und den Gedanken Merleau-Pontys würdigt, daß die Erfahrung der Identität des Dinges keines "géométrals" im Sinne eines besonderen, einheitsstiftenden Prinzips bedarf, sondern durch den Zusammenhang der Sinne des Leibes erstellt wird, wehrt er dann allerdings den Gedanken Merleau-Ponty's ab, daß die Konstitution des realen Dinges durch

7) B. Waldenfels, Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty, in: Philosophisches Jahrbuch 75, II. Halbband, 1968, S. 347ff.

8) *ibid.*, S. 355

9) Und er schreibt in: Das Zwischenreich des Dialogs, a.a.O., II,5, S. 89: "Nur für ein Subjekt, das auf etwas ausgeht, gibt es ein Orientierungszentrum, von dem es ausgeht. Keineswegs verteilen sich diese beiden Perspektiven (faktische und intentionale) auf Bewußtsein und Leib; denn schon die leiblichen Bedürfnisse meinen etwas und zwar selektiv."

10) Waldenfels, Das Problem der Leiblichkeit, a.a.O., S. 353

11) Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, a.a.O., S. ähnlich Sartre, Das Sein und das Nichts, a.a.O., S. 399 "entweder ist der Leib Ding unter Dingen oder die Dinge entdecken sich mir durch ihn."

12) Waldenfels, Das Problem ..., a.a.O., S. 350

13) Gurwitsch, Das Bewußtseinsfeld § 46, S. 238ff.

den Leib und nicht durch das Bewußtsein geschieht. Dies geschieht mit dem Hinweis, daß "die leiblichen Phänomene nur als *e r f a h r e n e* leibliche Phänomene in Anspruch"¹⁴⁾ zu nehmen sind und daß auch die Konstitution der Leiblichkeit als "konstitutive Problematik letztlich auf Bewußtsein - sei es thetisches oder unthetisches - verweist und ausschließlich auf dem Boden von Bewußtsein behandelt werden kann."¹⁵⁾

Diese Argumentation übersieht eine wesentliche Bestimmung der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty, die Waldenfels¹⁶⁾ unter der Bezeichnung "Der Leib als natürliches Ich" herausgearbeitet hat. Dabei geht es nicht so sehr um die Wiedereinführung des Ich-Begriffs (wiewohl Merleau-Ponty in der Phänomenologie der Wahrnehmung doch sehr stark der Subjektphilosophie verhaftet ist, weswegen er hier auch nicht eigens behandelt wurde) sondern darum, den Leib als eine Art Vorform des Bewußtseins zu begreifen.

So wie Gurwitsch nicht eine Art abstraktes Bewußtsein überhaupt unterschoben werden soll, das die Bindung an die Leiblichkeit völlig verloren hätte, und andererseits bei Merleau-Ponty auf dem Umweg über den individuellen Leib der Begriff des Ich in das Bewußtsein nicht wieder eingeführt werden soll, so muß die Medialform der Leiblichkeit konsequent zu Ende gedacht werden, und dabei ist dann festzustellen, daß hier die Möglichkeit geboten ist, daß die Organisationsstruktur des Bewußtseins festgemacht werden kann in der Verfaßtheit des Bewußtseins als leibliches, ohne daß die Leiblichkeit "selbst wieder in ein transzendentes Ego"¹⁷⁾ zurückgenommen wird. Denn die Anonymität des ursprünglichen Wahrnehmungsimpulses bleibt betont, wenn Merleau-Ponty schreibt: "Man nimmt in mir wahr und nicht *i c h* nehme wahr."¹⁸⁾

14) Das Bewußtseinsfeld, a.a.O., S. 246

15) *ibid.*, S. 247

16) Waldenfels, Das Problem ..., a.a.O., S. 356

17) *ibid.*, S. 361

18) zitiert nach Waldenfels, a.a.O., S. 357

Denn der Leib als natürliches Ich bezeichnet

eine präpersonale, anonyme, generelle, natürlich und kulturell erworbene Existenz.¹⁹⁾

Er ist der Leib

eines Ich, das selbst erst zu einem Ich w i r d,²⁰⁾
das diese seine Genesis nie hinter sich bringt...

Der Leib ist das bewußtseinsmäßige Medium zur Aufschlüsselung der Welt, die Analysen seiner Organisationsform mögen Aufschluß geben über die Notwendigkeit für die bei Gurwitsch festgestellte Organisationsweise des Bewußtseins.

So legt sich etwa der Gedanke nahe, daß Thematisierung als noetische Perspektivik ihre Fundierung in der leiblichen Beschaffenheit hat, wobei diese als ein begrenztes System betrachtet werden kann.

Gurwitsch hat den Stellenwert dieser Gedanken sehr genau erkannt, sich ihrer genaueren Würdigung aber nicht mehr annehmen können; auch fand er sie zu bedeutungsvoll, um sie quasi nebenher abzuhandeln; so etwa die Frage nach der Bedeutung der Leibbewegungen für die Konstitution der wahrgenommenen Dinge. Uns scheint hier besonders bedeutungsvoll die Möglichkeit, den Leib als System aufzufassen und das Verhalten als Struktur.²¹⁾

Doch selbst wenn eine Synthese der beiden Analysen gelänge - was im einzelnen den hier gesteckten Rahmen sprengte - so wäre noch nicht alles gewonnen, denn es gilt auch:

- 1) In der Spannung zwischen dem Leib und unserer Geistigkeit, wenn wir die freie Initiative so nennen wollen, macht sich eine erneute Dualität bemerkbar. Wenn unsere bisherigen Überlegungen Gültigkeit haben, kann es sich hierbei nicht mehr um eine Dualität von Form und Materie, von spontanem Verhalten und passiver Sinnlichkeit handeln, wohl aber um eine Dualität von w i r k l i c h e r S t r u k t u r und i d e a l e r B e d e u t u n g, von leiblicher Wahrnehmung und geistiger Erkenntnis.²²⁾
- 2) Ist das Argument Gurwitsch's noch nicht behandelt, daß auch die Leiblichkeit "letztlich auf dem Boden des Bewußtseins zu behandeln ist".

19) Waldenfels, Das Problem ..., a.a.O., S. 357

20) *ibid.*, S. 361

21) wird in den Schlußbetrachtungen noch ausgeführt.

22) Waldenfels, Das Problem ..., a.a.O., S. 364

"Réconfort cependant, et profond apaisement de penser que l'homme n'est qu'une invention récente, une figure qui n'a pas deux siècles, un simple pli dans notre savoir, et qu'il disparaîtra dès que celui-ci aura trouvé une nouvelle forme."

(M. Foucault, Les Mots et les Choses, 15)

V. Kapitel

Schlußbetrachtung - Ausblicke

§ 1 _Der_Verlust_des_Ego

Im Verlauf der vorliegenden Untersuchung hat sich gezeigt, daß es innerhalb der Phänomenologie Forschungsansätze gab und gibt, die eine Konzeption des Bewußtseins entwickelten, die vollständig ohne den Begriff des Ich auskommt.

Bei Husserl spielt in den hier bearbeiteten frühen Schriften das phänomenologisch reduzierte Ich für den phänomenologischen Begriff des Bewußtseins ebensowenig eine Rolle, wie das empirische Ich überhaupt Gegenstand phänomenologischer Analysen sein kann, weil es der Reduktion zum Opfer fallen muß.

Auch bei Sartre hat sich gezeigt, daß der Begriff des Bewußtseins völlig unabhängig von dem Begriff des Ich gedacht werden muß und dies allenfalls auf der Stufe der Reflexion in Erscheinung tritt. Wobei Reflexion nicht identisch ist mit Bewußtsein, sondern höchstens partiell kongruent.

Bei Gurwitsch, der die Organisationsweise des Bewußtseins beschreibt, blieb das Ego ebenfalls außerhalb der Betrachtung und hat für die Organisationsstrukturen des Bewußtseins keinerlei Stellenwert.

In allen drei Fällen handelt es sich um Bewußtseinskonzeptionen, die als non-egologisch bezeichnet werden können. Bei allen drei Autoren wird das phänomenale Ich als empi-

risch vorhanden zugestanden, im Hinblick auf die Möglichkeit von Wesensstrukturen und die Seinsweise des Bewußten aber als unwesentlich abgetan.

Die Unterschiede, Ergänzungen und Weiterführungen wurden bereits bei den jeweiligen Autoren herausgestellt und sollen hier nicht mehr gesondert behandelt werden.

Vielmehr soll der Gegenstand der nachfolgenden Überlegungen die Frage sein:

Welche Probleme ergeben sich bei einer non-egologischen Bewußtseinskonzeption, wie sie bis hierher dargestellt wurde und welche Ausblicke ergeben sich für die weitere Forschung?

§ 2 Die Probleme

A) Überwindung des Solipsismus?

In der zusammenfassenden Darstellung der Sartreschen Bewußtseinskonzeption wurde darauf hingewiesen, daß dieser sich von der Aufgabe des Ich im Rahmen des Bewußtseinsbegriffs die Überwindung der "solipsistischen Klippe" erhofft hatte.¹⁾ Gleichzeitig mit dem Ausdruck dieser ursprünglichen Hoffnung macht er allerdings das Eingeständnis, daß dies offensichtlich nicht gelungen ist, und die Ablösung des Ego vom Bewußtsein die Frage der Fremdexistenz keinen Schritt weiter geführt hat.

Dies ist verwunderlich, denn erstens ist aus dem Zusammenhang der Sartreschen Textstelle nicht ganz ersichtlich, in welche Richtung seine Gedanken gegangen waren, als eine solche Hoffnung auftrat; zweitens darum, weil auch nicht ganz deutlich wird, wieso diese Hoffnung nicht erfüllt wurde. In diesem Zusammenhang sei noch einmal eine Bemerkung aus der Einleitung wieder aufgenommen, in der A. Métraux zitiert wurde²⁾, in der dieser neue Möglichkeiten zur Entfaltung einer Sozialphilosophie aus dem Ansatz bei Gurwitsch andeutet.

Vergegenwärtigt man sich, daß Gurwitsch in seinen Untersuchungen über das Bewußtsein ausdrücklich auf die Bewußtseinsbestimmung Sartres zurückgeht, so liegt auch bei Métraux offensichtlich die Vorstellung vor, daß die Gurwitsch'sche Bewußtseinskonzeption für die Überwindung des Solipsismus eine Perspektive eröffnet.³⁾

1) Manuskript S. 75

2) A. Métraux, A non-egological ..., a.a.O., Ms. S. VII

3) vgl. hierzu auch das Vorwort von Métraux zu dem von ihm herausgegebenem und soeben erschienenen Frühwerk von A. Gurwitsch: Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt. Diese Schrift wurde als Habilitationsschrift 1931 abgeschlossen; die Habilitation konnte infolge der politischen Verhältnisse nicht mehr durchgeführt werden, eine Veröffentlichung unterblieb.

Wie gesagt, Métraux hat diesen Gedanken nur angedeutet und nicht weiter ausgeführt.

Sollte dieser Hinweis sich als fruchtbar erweisen, so böten die non-egologischen Bewußtseinskonzeptionen in der Phänomenologie einen wichtigen Ansatz zur Überwindung eines in der Phänomenologie traditionellen und noch weitgehend ungelösten Problems.

Den non-egologischen Bewußtseinskonzeptionen ist eigen, daß der Begriff des Bewußtseins unabhängig von dem des Ich gedacht werden kann. Das bedeutet nicht nur, daß das Ich sich nicht als Bewohner des Bewußtseins und als Beherrscher seiner Akte darstellt, sondern zuallererst, daß Bewußtsein auch und vor allem nicht als Bestandteil des Ich begriffen wird.

Denn schon seit Husserl geht es nicht darum, das Bewußtsein des empirischen Ego zu untersuchen, sondern Bewußtsein überhaupt; d.i. Bewußtsein als Sich-selbst Erscheinen losgelöst von allen empirischen Mitgegebenheiten, die durch die phänomenologische Reduktion ausgeschaltet werden.

Damit aber stellt sich eine Frage, die bei den behandelten Autoren nicht auftaucht und nicht formuliert ist, die dennoch gleichwohl m.E. sich mit Zwangsläufigkeit stellt und deren erahnbare Beantwortung die Möglichkeit einer Überwindung des Solipsismus nahelegt.

Muß das auf Wesensstrukturen reduzierte eidetische Bewußtsein - so wie es Forschungsgegenstand im hier untersuchten Sinne ist - bei Absehen aller existenzialen Mitsetzung, d.i. von der anscheinend selbstverständlichen Erfahrung der personalen Gebundenheit, nicht als "überpersonales", d.h. überindividuelles Bewußtsein gedacht werden? Wäre dann nicht Bewußtsein überhaupt ein quasi über den empirischen Ich, d.h. den Individuen schwebendes bewußtes Sein, das sich zu diesen wie Wesen zu Faktum verhielte?

Ein Denken in diese Richtung legt die Vorstellung nahe, daß personal gebundenes Bewußtsein als partieller Aspekt oder Einzelerscheinungen am Bewußtseinswesen aufzufassen wäre, die in ihrer Gesamtheit in ihm konvergieren. Personal gebundenes

Bewußtsein wäre so partielle Teilhabe am Bewußtseinswesen, und dies einmal so skizziert - legt die Vermutung nahe, daß aus dem Wesen Bewußtsein (oder: Bewußtseinswesen) die Verbundenheit in seine Einheit, d.i. aus der Gemeinsamkeit seiner Identität, die vielfältige Verschiedenheit personal gebundenen Bewußtseins entfaltet werden könnte.

Dann aber stellte sich in gewandelter Form das Kernproblem aller Phänomenologie als Wesensschau erneut, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Wesen und Einzelfall.

A. Schütz hat in seinem Aufsatz über Max Scheler⁴⁾ gezeigt, welche Konsequenzen die Annahme eines überpersonalen Bewußtseins hat und in der Anmerkung zu Sartre und Gurwitsch⁵⁾ diesen eine ähnliche Annahme nachgewiesen (für sich jedoch ausdrücklich zurückgewiesen) und dabei deutlich gemacht, welchen Weg dieses Denken gehen müßte.

Denn dies würde erfordern, daß der eidetischen Reduktion vom Einzelfall zum Wesen nunmehr eine phänomenologische Methode entsprechend der ideierenden Variation beigelegt werden müßte, die umgekehrt vom Wesen zum Einzelfall fände, ohne in die unphänomenologische Tradition abstrakter, deduktiver Spekulation zu verfallen.

So weit ich sehe, ist eine solche phänomenologische Methode noch nicht entwickelt. Und ihre Denkbarkeit (Begründbarkeit) scheint mir auch zweifelhaft.

Denn wenn im Rahmen der Wesensschau die Konkretion der Erfahrung nur als Unterfall eines allgemeinen Wesens gesetzt ist, so daß im Ausgang vom Einzelfall das Wesen qua eidetische Invariante erreicht werden kann, wie soll erreicht werden, im Ausgang vom Wesen (das nicht dem Bereich der Erfahrung angehört) zum erfahrbaren Einzelfall zu gelangen, ohne Momente der Erfahrung hinzuzunehmen?

Wird hier nicht die erste Erfordernis aller Phänomenologie als Wesensschau von vorneherein mißachtet, zunächst im Wege der Deskription eine vollständige Beschreibung der Erfahrung zu geben (zu den Sachen selbst) und an deren Stelle

4) A. Schütz, Gesammelte Schriften Bd. I, S. 191ff.

5) ibid., S. 195 Anm. 4

ein metaphysischer Ausgangspunkt gesetzt, der sich der Erfahrung vollständig entzieht? Genau an diesem Punkt wird m.E. die Fragwürdigkeit des Gurwitsch'schen Arguments gegenüber Merleau-Ponty sichtbar, der mit der Analyse der Leiblichkeit eben eine genaue Beschreibung der Erfahrung gibt.

Mir scheint auch, daß es gerade hieran liegt, daß Sartres Versuch der ontologischen Bestimmung des Bewußtseins als Für-sich, das durch die Nichtung des "An-sich" erwächst, so völlig spekulativ bleibt und nie die volle Konkretion personal gebundenen Bewußtseins erreicht. Dies ist bereits durch die abstrakte Nomenklatur von "für-sich" und "an-sich" und "Nichtung" indiziert und zeigt sich auch darin, daß die Begriffe "Mangel", "Begierde", "Freiheit" nicht Aufweisen an der empirischen Existenz entspringen, sondern Kennzeichnungen des ontologisch hypostasierten Bewußtseins sind.

Dort, wo er die Fremdexistenz untersucht, geschieht es denn auch nicht im Wege einer Entfaltung aus dem "Für-sich", sondern aus der Beschreibung einer Situation, in der personal gebundenes Bewußtsein ein anderes Bewußtsein sich gegenüber sieht, im "Blick".⁶⁾

Eine andere Möglichkeit wäre es, das non-egologische Bewußtsein als vorpersonal zu denken. Doch dann stellt sich umgekehrt das Problem, wie das Auftauchen der Subjektzentren aus diesem vorpersonalen Leben und dessen soziale Strukturierung zu denken ist, ohne dieses Leben seinerseits zu hypostasieren.

Aus diesen Überlegungen heraus scheinen die Möglichkeiten einer Neufassung des Problems der Fremdexistenz und der Überwindung des Solipsismus aus dem Ansatz einer non-egologischen Bewußtseinskonzeption im hier vorgestellten Sinne im Rahmen der Phänomenologie auf den ersten Blick nicht so erfolgversprechend wie andere Versuche phänomenologischer Autoren

6) Sartre, Das Sein und das Nichts, a.a.O., III. Teil, 2. Kap., IV, S. 338ff.

in letzter Zeit, die die Überwindung des Solipsismus durch Sozialität⁷⁾ und immer schon vorhandene Dialogstrukturen⁸⁾ in Angriff nehmen.

Da wird entweder vom Wir (so bei Schütz) ausgegangen oder aber das Ich immer schon als gleichzeitiges Du in Ansatz gebracht (Waldenfels). Doch auch bei diesem Ansatz tauchen Schwierigkeiten auf, ähnlicher Art, wie sie bei den non-egologischen Konzeptionen anzutreffen sind, und weiter unten noch unter dem Problemstichwort sprachliche Universalien behandelt werden sollen.

Darüber hinaus wird hier das Ich immer schon mitgedacht in einer Weise, wie es in den non-egologischen Bewußtseinskonzeptionen nicht der Fall sein kann, so daß von daher eine direkte Vergleichbarkeit beider Ansätze nicht möglich erscheint.⁹⁾

Es sollte an dieser Stelle auch nur darauf hingewiesen werden, daß auch die non-egologischen Bewußtseinskonzeptionen bezüglich des Problems der Fremdexistenz in Aporien geraten, wenn man sie in Richtung auf ein metaphysisches Gesamtbewußtsein weiter dächte und daß andere Ansätze wie der dialogische oder mitwelthafte für diese Frage möglicherweise fruchtbarer erscheinen, weil sie vergleichsweise eine größere Integrationskraft haben.

Es wäre eine weitere Aufgabe, die schon erwähnte Habilitationsschrift von Gurwitsch daraufhin zu untersuchen, wie weit hier eine Integration der sozialen und der non-egologischen Perspektive angelegt ist, etwa in der Form, daß der Gestaltbegriff ins Soziale gewendet wird bzw. das Soziale gestalttheoretisch konzipiert wird. Verwunderlich bleibt es, daß Gurwitsch in seinem Hauptwerk über das Bewußtseinsfeld eine solche Vermittlungsmöglichkeit unbeachtet läßt.

7) A. Schütz in: Gesammelte Schriften, a.a.O.

8) B. Waldenfels, Im Zwischenreich des Dialogs, a.a.O.

9) Dies auch deshalb, weil diese Autoren der Phänomenologie als transzendentaler Egologie folgen.

All dies läßt vermuten, daß das Problem mit der bisherigen Begrifflichkeit auch noch nicht richtig gestellt ist und daß es sich nicht um das Bewußtseinsgesamtwesen i.S. einer metaphysischen Hypostasierung handelt, sondern statt dessen um das Verhältnis Wesen Faktum, um das Verhältnis, wie es sich in der neueren philosophischen Diskussion herausstellt, von Struktur und Ereignis. Welche Akzentverschiebungen sich unter diesem Gesichtswinkel einstellen, soll unter § 3 diskutiert werden.

B) Bewußtsein als selbstregulierendes System?

In der Zusammenfassung zu Gurwitsch¹⁰⁾ wurde bereits darauf hingewiesen, daß seine Organisationstheorie des Bewußtseins möglicherweise die Chance beinhaltet, das so konzipierte Bewußtsein als selbstregulierendes System anzusehen und damit einer Gegenprüfbarkeit durch Systemanalyse zuzuführen.

Dies mag zunächst etwas schwierig erscheinen. Es soll damit auch nicht angedeutet sein, daß die non-egologischen Bewußtseinskonzeptionen anhand von Simulationsmodellen in technischen EDV-Anlagen überprüft werden sollen.¹¹⁾ Denn das hieße, aus technischen Erwägungen möglicherweise den Bewußtseinsbegriff im festen Vertrauen auf die Adäquation kybernetischer und bewußtseinskonzeptioneller Axio-logie "maschinengerecht" festzulegen, wo doch noch nicht philosophisch geklärt ist, was System/Struktur und Selbstregulierung letztlich bedeuten.

Im Hinblick darauf, daß diese wissenschaftstheoretischen Probleme noch nicht gelöst sind, hielte ich den bloßen Rekurs auf eine maschinelle Simulation für äußerst fragwürdig.

Dennoch glaube ich andererseits, daß Teilbereiche des Bewußtseins als System gefaßt und auf die Art ihrer Selbstregulation hin untersucht werden können. Denn mit der Begrifflichkeit der Systemanalytik könnte es gelingen, noch genauere Einblicke in die Organisationsweise des Bewußtseins zu erlangen. Vorab ist dazu aber zumindest eine Grobbestimmung der Begriffe notwendig, damit eine sinnvolle Zuordnung möglich wird. Bei allen feinen Unterschieden, die sich auf

10) s. Ms. § 6, S. 101

11) Wie es etwa Oldemeyer "Überlegungen zum phänomenologisch-philosophischen und kybernetischen Bewußtseinsbegriff" in: Steinbuch, Moser, Philosophie und Kybernetik, München 1970, S. 79ff. tut und P.K. Schneider: Die Begründung der Wissenschaften durch Philosophie und Kybernetik, Stuttgart 1966, wo mir die Schwierigkeiten aus der Konzeption des Gesamtbewußtseins als System zu erwachsen scheinen.

das jeweilige Forschungsgebiet der Autoren¹²⁾ beziehen mögen, gibt es eine allgemeine Bestimmung von System, auf die sich alle einigen konnten:

"System (oder Gestalt) ist seiner Natur nach immer etwas anderes und mehr als die Summe seiner Teile; es schließt auch die Beziehungen zwischen den Teilen ein: ein Netz von Beziehungen ..."¹³⁾, was wieder allgemeiner gefaßt werden kann als eine "Menge von Elementen mit ihren Relationen"¹⁴⁾

Für die nachfolgenden Untersuchungen aber bietet sich der Begriff der Struktur bei Jean Piaget an, der die drei Elemente beinhaltet¹⁵⁾:

1. Totalität = die Einheit des Systems durch gleiche Regeln
2. Transformation = Veränderbarkeit der Elemente des Systems oder der Totalität
3. Selbstregulierung = Selbsterhaltung (-stabilisierung) des Systems bei struktureller Wandlung seiner Elemente oder Subsysteme

und den Piaget auf linguistische, soziologisch-psychologische Systeme angewandt sehen will.¹⁶⁾

12) Lévi-Strauss, Kroeber, Jaeggi, Steinmüller

13) Kroeber, Anthropology, 2. Aufl., New York 1948, zit. nach Schiwy, Neue Aspekte des Strukturalismus, München 1971, S. 141

14) Steinmüller, EDV und Recht, Juristische Arbeitsblätter Heft 12, 1970, S. 15

15) Jean Piaget, Le structuralisme, Paris 1970, S. 8-16

16) ibid., S. 15

C) Kontingenz der Organisation?

Anlässlich der Auseinandersetzung mit Gurwitsch wurde deutlich, daß auch in dem gestalttheoretischen Ansatz bei der Wahrnehmungslehre ein Problem offen blieb - nämlich die Frage nach dem Ursprung der "Gestalt".

Zwar liegt mit der Arbeit Gurwitsch's eine Analyse der formalen Organisationsstrukturen vor, die sich aus der gestalthaften Wahrnehmung ergibt und diese erstellt. So daß die Frage nach dem Ursprung der "Gestalt" insoweit geklärt ist, als die formalen Invariablen des Bewußtseins diese erstellen. Nicht geklärt aber ist die Frage, warum die "Gestalten" inhaltlich gerade als diese und nicht als andere erscheinen, z.B. als Wiese und nicht als Grashalm, also die Frage nach der Kontingenz der "Gestalten".

Dies mit dem Begriff der Faktizität menschlicher Existenz zu erklären, wie es Sartre tut und damit auf die notwendige Zufälligkeit und die zufällige Notwendigkeit auszuweichen, heißt letzten Endes die Frage offen lassen.

Problemorientierter scheint da schon die Überlegung, den Leib als psychomotorisches Sensorium i.S. Merleau-Pontys, als eine Struktur i.S. Piagets anzusehen und den Versuch zu unternehmen, die Regeln seiner Totalität zu untersuchen (so wie Merleau-Ponty es schon angefangen hat in der "Phänomenologie der Wahrnehmung") - etwa die Auswirkung von der Größe der Wahrnehmungsorgane auf Gestalt etc. - die Transformationsregeln des Zusammenspiels der Sinne untereinander und unter dem Aspekt der Selbstregulierung den Begriff der Kinästhesie weiter aufzuhellen.¹⁷⁾

Damit gelänge es möglicherweise auch, das in den untersuchten Bewußtseinskonzeptionen noch vorhandene statische Moment aus der Gestalttheorie aufzubrechen zugunsten einer dynamischen Betrachtung, die den Entwurf einer Genealogie von Gestalt und Bewußtsein erlaubte.¹⁸⁾

17) s. B. Waldenfels, Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty, in: Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften, Hrsg. Grathoff/Sprondel, 1967, insbes. S. 18

18) ibid., S. 19

Damit würde auch eine Perspektive radikalisiert, die in Merleau-Pontys Gedanken vorgezeichnet ist, daß "die Gestalt nicht Anwendung einer Norm ist, sondern Erstellung einer Norm."

Waldenfels hat die Möglichkeiten und Konsequenzen eines solchen Denkens aufgezeigt¹⁹⁾ und das Problem mit Blick auf Merleau-Ponty und Gurwitsch als das der Dialektik von Bedeutung und Wirklichkeit definiert, "das sich bereits auf der elementaren Ebene stellt, wo sich der Leib der Umgebung einpaßt."²⁰⁾ Hier zeigt sich auch, daß die Struktur von Welt und Verhalten nicht reduzierbar ist auf das Bewußtsein von diesen Strukturen, denn die Dialektik von Erfahrung und Praxis, die auf dieser Ebene erscheint, ist tiefer begründet als alle denkbare Dialektik des Bewußtseins.

Die Analyse der Wahrnehmung führt so auf die Struktur des Verhaltens.²¹⁾

19) B. Waldenfels, Towards an open Dialectic, in: Dialectics and Humanism, 1/1976, S. 91f.

20) *ibid.*, S. 98

21) Waldenfels, Die Offenheit ... a.a.O., S. 18
"Strukturen, die weder Ding noch Ideen sind, korrespondieren einem Verhalten, das weder bloßer Körpermechanismus, noch reine Bewußtseinstätigkeit ist. In der Bindung an ein sinngerichtetes Verhalten und Erleben bleiben die Strukturen beweglich."

D) Sprachliche Universalien?

Sofern Bewußtsein als thetisches Bewußtsein zumeist sprachliches oder zumindest sprachlich vermitteltes Bewußtsein ist, stellt sich auch hier das Problem von Kontingenz sprachlicher Ordnung.

Sofern auf die konkrete Situation sprachlicher Verständigung abgehoben wird, weist Waldenfels darauf hin²²⁾, daß sprachliche Äußerungen nie vollständig arbiträr und auch nicht völlig zwangsgesetzlich sind, sondern auch Kontext und Situation motiviert werden. Die von Austin²³⁾ inaugurierte und von Searle²⁴⁾ verfeinerte Theorie der Sprechakte - auf die Waldenfels wohl auch anspielt - mögen weitere Aufschlüsse über den Motivationszusammenhang geben.

Hier seien sie nur erwähnt und nicht weiter behandelt, da sie bereits auf den konkreten personalen Sprecher abstellen, der von einer non-egologischen Bewußtseinskonzeption nur auf der Ebene der Erfahrung angesiedelt werden kann und sonst noch nicht von ihr erreicht ist.

Von der non-egologischen Bewußtseinskonzeption aus ist das Problem von Sprache das vom Wesen der Sprache; das mag sein Sprache im Sinne einer universalen Algebra²⁵⁾, abgehoben vom Sprecher und der konkreten Sprechsituation als die Summe aller Regeln, die der Sprache zugrundeliegt. In einem umfassenden Sinn muß dabei die Sprache als Teil eines universalen Zeichensystems gesehen werden, das als Forschungsgebiet der Semiotik ein Teilgebiet der Bewußtseinsforschung darstellt.

Die Erforschung der dortigen Grundregeln könnte Aufschluß geben über die Organisationsweise des Bewußtseins²⁶⁾. Es ist

22) B. Waldenfels, Towards ..., a.a.O., S. 100

- - - - - , Die Offenheit ..., a.a.O., S. 22, 23

23) Austin, How to do things with words, Oxford 1962

24) John R. Searle, Sprechakte, Frankfurt am Main 1971

25) s. Saussure, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, 2. Aufl. Berlin 1967, S. 146

26) s. etwa Chomsky, Sprache und Geist, Frankfurt a. Main 1970, insbes. 3. Kap. Auf die Verbindungsmöglichkeit der phänomenologischen und linguistischen Sprachanalyse weist u.a. auch K.O. Apel hin, Transformation der Philosophie, Bd. I, Frankfurt a. Main 1973, S. 88

auch nicht von der Hand zu weisen, daß die Tiefen-Struktur der von Chomsky vorskizzierten generativen Transformationsgrammatik letztendlich deckungsgleich mit der Struktur des reflexiven Bewußtseins sein muß und Rückschlüsse auf das nicht-thetische Bewußtsein zuläßt. Es wäre dabei auch daran zu denken, inwieweit Sprache "nicht nur strukturiert, sondern auch strukturierend, nicht nur geregelt, sondern auch regelnd ist etc."²⁷⁾

Dies alles heißt nicht, einer Ontologisierung der Sprache das Wort zu reden, wie Heidegger es in seinem "Brief über den Humanismus" in der Formulierung von der Sprache "als das Haus des Seins" vorgenommen hat. Ein solches Denken läßt für den Begriff des Bewußtseins gar keinen Raum mehr und kann es nur noch als "Lichtung des Seins" aussprechen, in dem Sein nicht mehr als das dem Bewußtsein Erscheinende gefaßt werden kann, sondern als seinsgeschichtliche Lichtung des Seins selbst. Hier scheint eine ontologische Hypostasierung von Sprache vorzuliegen, die der unter C) dargestellten Hypostasierung des Bewußtseins als Gesamtbewußtsein ähnlich ist und aus denselben Gründen für eine streng eidetische Phänomenologie abzulehnen ist.

Doch stellt sich an dieser Stelle noch einmal die Frage, wie denn die Un-personalität von Bewußtsein, Leib und Sprache zu verstehen ist, wie sie bisher dargestellt wurde.

Es geht nicht darum, Leib und Sprache in den Rang eines Unbedingten zu erheben²⁸⁾, sondern die dem hier vorgestellten non-egologischen Bewußtsein vergleichbare A n o n y m i t ä t herauszustellen und mithilfe der Strukturanalyse aufzuheilen, um leibliches Verhalten und Sprache als Subsysteme zu begreifen und deren Ergebnisse in das Gesamtsystem Bewußtsein mit aufzunehmen.

Hier deuten sich Möglichkeiten einer Synthese der Methoden an, die bisher nur einleitend geleistet wurden.

27) Waldenfels, Die Offenheit ..., a.a.O., S. 27

28) so auch ausdrücklich Waldenfels in "Das Problem der Leiblichkeit ...", S. 362

§ 3 Die gegenwärtige Situation

Die gegenwärtige Situation ist gekennzeichnet durch vielfache Versuche, die beherrschende Stellung des Subjekts zu erschüttern und einzuschränken bis hin zu den extremen Versuchen, dem Subjekt das Todesurteil zu sprechen.

Nach diesen Ausführungen zu den weiterhin bestehenden Problemen könnte der Eindruck entstanden sein, als ob alles darauf zugespitzt worden sei, eine Fortsetzung der Phänomenologie im Strukturalismus zu suchen, dem Strukturalismus die Fortsetzung der Phänomenologie mit anderen Mitteln anzudienen.

Das hieße, das Anliegen dieser Arbeit mißverstehen.

Hinter den in der Schlußbetrachtung angestellten Überlegungen steht lediglich der Grundgedanke, daß eine gegenseitige Befruchtung dieser beiden Denkentwicklungen möglich erscheint.

Die non-egologischen Bewußtseinskonzeptionen im Rahmen der Phänomenologie rücken diese in stärkerem Maße als bisher an den strukturalistischen Ausgangspunkt von anonymen Bewußtseinsstrukturen heran und vermögen so die eigenen Ergebnisse in die z.T. noch sehr spekulative Kennzeichnung des Bewußtseins²⁹⁾ einzubringen.

Andererseits ist das Begriffsarsenal der strukturalen Analyse und der Linguistik geeignet, auch im Rahmen einer eidetischen Phänomenologie volle Anwendung zu finden, da es sich in seinem Abstraktionsgrad auf der gleichen Ebene (der Eidetik) befindet.

Die "Struktur" kann so zum Zentralbegriff beider Denkschulen werden, denn der topologische Aspekt des Strukturbegriffs³⁰⁾ steht dem Begriff des Wesens nicht notwendigerweise antinomisch entgegen, sondern läßt sich auch in ihn einordnen. Außerdem verhindert der Strukturbegriff eine

29) Lévi-Strauss, Strukturele Anthropologie, Frankfurt am Main 1969, Kap. 15

30) R. Carnap, Der logische Aufbau der Welt, 2. Aufl., Hamburg 1961, §§ 14, 15, 16

metaphysische oder ontologische Hypostasierung des Wesensbegriffs in der eidetischen Phänomenologie, da der Begriff der Ordnung an den Begriff des Bewußtseins selbst angebunden bleibt.³¹⁾

Besonders aber ergibt sich eine Konvergenz zwischen beiden Denkansätzen in der Problematik von Wesen und Tatsache in der Phänomenologie, die ihre Entsprechung in der strukturalistischen Frage nach dem Verhältnis von Struktur und Ereignis hat.

Ob das verschwundene Subjekt im Verfolg dieser Forschungen wieder auftauchen wird, kann vielleicht eines zeigen: die Analyse des diesem Spannungsverhältnis zugrundeliegenden Phänomens - der Zeit.

31) B. Waldenfels, Die Offenheit ..., a.a.O., S. 18

Literaturverzeichnis

Zu Kapitel I

1. Husserliana, M. Nijhoff, Den Haag:

- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, ed. W. Biemel, 1950
- Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, ed. W. Biemel, 2. Auflage 1958
- Erste Philosophie, II. Band, ed. R. Boehm, 1959
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, ed. W. Biemel, 2. Aufl. 1962
- Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, ed. Strasser, 2. Aufl. 1963
- Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, ed. R. Boehm, 1966

2. Anderweitige Veröffentlichungen:

- Logische Untersuchungen Halle 1900/01
Wiederauflage, Hamburg 1975
- 5. unveränderte Auflage Tübingen 1968
- Philosophie als Strenge Wissenschaft, Frankfurt/Main 1971

3. Sammelwerke zur Phänomenologie:

- T.W. Adorno, Metakritik der Erkenntnistheorie, Frankfurt am Main 1971
- G. Brand, Welt, Ich und Zeit, Den Haag 1955
- J. Broekmann, Phänomenologie und Egologie, Den Haag 1963
- M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1963
- K. Held, Lebendige Gegenwart, Den Haag 1966
- F.W.v. Herrmann, Husserl und die Meditationen des Descartes, Frankfurt am Main 1971
- E. Marbach, Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls, Den Haag 1974
- L. Robberechts, Edmund Husserl, Eine Einführung in seine Phänomenologie, Hamburg 1967
- J.P. Sartre, Die Transzendenz des Ego, dt. Hamburg 1964
- B. Waldenfels, Weltliche und soziale Einzigkeit bei Husserl, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung Bd. 25/1971, S. 157ff.

- B. Waldenfels, Das Zwischenreich des Dialogs, Den Haag 1971

Zu Kapitel II

1. Schriften Sartres:

- Die Transzendenz des Ego, dt. Hamburg 1964
- Das Sein und das Nichts, dt. Hamburg 1962
- Bewußtsein und Selbsterkenntnis, dt. Hamburg 1973
- Ist der Existenzialismus ein Humanismus? dt. Berlin 1963
- Critique de la raison dialectique, Paris, édition Gallimard, 1960

2. Verschiedene Autoren:

- R.M. Albèrès, Sartre, éditions universitaires, Paris
- M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1963
- M. Merleau-Ponty, Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt am Main 1968

Zu Kapitel III, IV

1. Schriften Gurwitsch:

- Das Bewußtseinsfeld, Berlin 1974
- A non-egological Conception of Consciousness, in: Studies in Phenomenology and Psychology, Northern University Press, 1966
- William James' Theory of the "transitive Parts" of the Stream of Consciousness, in ibid.

2. Verschiedene Autoren

- M. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, dt. Berlin 1966
- M. Merleau-Ponty, Das Auge und der Geist, Hamburg 1967
- A. Métraux, Aron Gurwitsch's Non-egological Conception of Consciousness, in
- B. Waldenfels, Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty, in: Philosophisches Jahrbuch, 75/II. Halbband 1968, S. 347ff.

Zu_Kapitel_V

- K.O. Apel, Die Transformation der Philosophie, Bd. I, Frankfurt am Main 1973
- J.L. Austin, How to do things with words, Oxford 1962
- R. Carnap, Der Logische Aufbau der Welt, 2. Aufl. Hamburg 1961
- N. Chomsky, Sprache und Geist, dt. Frankfurt/Main 1970
- M. Foucault, Les mots et les choses, Paris 1966, dt. Frankfurt am Main 1971
- A. Gurwitsch, Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt, New York/Berlin 1977
- Cl. Lévi-Strauss, Strukturelle Anthropologie, dt. Frankfurt am Main 1969
- M. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, dt. Berlin 1966
- J. Piaget, Le structuralisme, Paris 1970
- F. de Saussure, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, 2. Aufl., Berlin 1967
- G. Schiwy, Neue Aspekte des Strukturalismus, München 1971
- P.K. Schneider, Die Begründung der Wissenschaften durch Philosophie und Kybernetik, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1966
- A. Schütz, Gesammelte Schriften, Bd. I
- J.R. Searle, Sprechakte, Frankfurt am Main 1971
- Steinbuch, Moser, Philosophie und Kybernetik, München 1970
- W. Steinmüller, EDV und Recht, Juristische Arbeitsblätter, Heft 12/1970
- B. Waldenfels, Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty, in: Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften, Hrsg. Grathoff/Sprondel, 1976, S. 18ff.
- B. Waldenfels, Towards an open dialectics, in: Dialectics and Humanism, 1/1976, S. 91ff.; dt. Möglichkeiten einer offenen Dialektik, in: Phänomenologie und Marxismus, Bd. I, Frankfurt am Main 1977, S. 143 ff.

LEBENS LAUF

16. Mai 1946	geboren in Herford/NRW
Ostern 1952 bis Okt. 1954	Schulbesuch der Falk-Volksschule in Herford
Okt. 1954 bis Ostern 1956	Besuch der Albert-Schweitzer-Völksschule in Ibbenbüren/NRW
Ostern 1956 bis 5. März 1965	Besuch des Amtsgymnasiums in Ibbenbüren; Abschluß Abitur
1. April 1965 bis 31. März 1968	Soldat bei der Bundeswehr; ausgeschieden als Leutnant d.R.
Sommersemester 1968	Beginn des Philosophie-/Soziologiestudiums an der Ludwig-Maximilian-Universität München
Wintersemester 1968/69	Hinzunahme des Studienfaches Jura
Sommersemester 1969	Aufnahme in die Studienstiftung des deutschen Volkes
Wintersemester 1970/71	Philosophie-/Soziologiestudium an der Sorbonne und dem Collège de France, Paris
Sommersemester 1971	Fortführung des Studiums der Philosophie/Soziologie und der Rechtswissenschaft in München
5. August 1974	1. juristisches Staatsexamen in München
20. September 1974	Ernennung zum Hauptmann d.R.
3. Februar 1975 bis 3. April 1977	Referendar beim Präsidenten des Kammergerichts Berlin
6. Juni 1977	2. juristische Staatsprüfung vor dem Justizprüfungsamt in Berlin
seit dem 4. April 1977	Attaché im Auswärtigen Amt, Bonn

